ISTINA

SOMMAIRE

CHRÉTIENTÉS ORIENTALES

Chartre constitutionnelle
de l'Église de Grèce

PROBLÈMES DE L'ŒCUMÉNISME

Tradition et vie ecclésiale
Orientation de la recherche œcuménique

Le ministère chez les Réformés
de langue française

Le rapport Écriture-Tradition

REVUE TRIMESTRIELLE • 1961-1962 • N° 4 • OCTOBRE-DÉCEMBRE
« ISTINA », 25, BOULEVARD D'AUTEUIL • BOULOGNE-SUR-SEINE (SEINE)

Se proposant d'apporter, du point de vue de la foi catholique, une contribution efficace au dialogue œcuménique, *ISTINA* se doit de réserver une large place à l'expression de la pensée de nos frères non catholiques.

En donnant délibérément à notre revue ce caractère ouvertement documentaire, il va de soi que nous ne faisons pas nôtres les positions ainsi mises en avant par des auteurs qui ne partagent pas entièrement notre foi, même lorsque nous ne relevons pas expressément ce qui, en elles, ne nous paraît pas correspondre à la vérité. C'est progressivement que doit se dégager de nos pages un jugement d'ensemble circonstancié sur des opinions qui ne sont pas les nôtres.

Aussi bien *ISTINA* s'adresse-t-elle au cercle forcément restreint de ceux qui, ayant responsabilité dans l'Eglise à des titres divers, ont le devoir d'état de connaître les positions de leurs frères non catholiques et sont capables d'en juger.

Nous pensons que cette manière de faire est aussi la seule qui puisse donner à nos frères séparés la possibilité concrète du dialogue fraternel auquel ils sont désireux de nous voir prendre part et qui peut les mener avec nous sur les voies de l'Unité.

Aux premières heures du Concile

C'EST *de Rome que nous écrivons ces lignes. De Rome où le second concile du Vatican vient de s'ouvrir sur d'immenses espoirs et parmi beaucoup d'appréhensions. Sans doute, comme de tant de choses ici-bas, — surtout de celles d'où la main de Dieu ne saurait être absente — peut-on dire de lui qu'il donnera à la fois moins que ce qu'on en espère et plus que ce que l'on en attend. L'événement, en tout cas, est de grande envergure, appelé, quoi qu'il arrive, à marquer notre époque d'une empreinte profonde. Parce qu'il nous intéresse ici principalement par la contribution qu'il apportera à la restauration de l'unité de tous les chrétiens, c'est de ce point de vue que nous voudrions faire dès maintenant quelques réflexions à son sujet.*

*
* *

Le fait saillant de la préparation de ce concile a été l'insistance mise par le pape Jean XXIII à lui proposer comme finalité dernière, lointaine mais réelle, l'unité de tous les chrétiens. Cette intention s'est concrétisée dans l'institution d'un Secrétariat chargé non seulement d'une mission d'information mutuelle auprès de nos frères séparés mais également d'une certaine responsabilité dans l'élaboration des textes destinés à être soumis aux délibérations de l'assemblée conciliaire, pour autant qu'ils peuvent avoir une répercussion, heureuse ou fâcheuse, sur les rapprochements souhaités, prélude nécessaire à l'unité recherchée. De préparatoire qu'il était, ce Secrétariat est désormais un organisme intégrant du Concile lui-même. On peut espérer que son action n'y sera pas seulement d'accueil des observateurs envoyés par un grand nombre de communions protestantes et, à des titres divers, par quelques Eglises orthodoxes, mais que ses membres, Pères du Concile ou experts à son service, auront l'occasion de faire entendre leur voix de manière efficace dans les Assemblées générales ou les Commissions. Tout, ailleurs, ne se passe pas exclusivement dans ces assises officielles. Hors séances, de très nombreux contacts sont pris entre les Pères du Concile,

ceux des théologiens dont, à titre personnel, ils se sont assuré le concours, et les experts conciliaires. Le résultat de ces entretiens ne peut manquer de se refléter sur les décisions du concile lui-même. Il est à peine besoin d'ajouter que dans ces entretiens les observateurs non catholiques pourront avoir leur part, en ce sens que nombre de Pères du Concile seront désireux de les entendre afin de se rendre compte, d'une manière à la fois plus concrète et plus exacte, de la nature et de l'importance des difficultés qui s'opposent au rapprochement et à l'union. Ce serait une grande chose si, grâce à de tels entretiens, le Concile pouvait éviter de s'en prendre à des erreurs plus déformées que réelles ou de donner à la vérité qu'il se propose d'exposer un revêtement qui rebute et détourne.

De leur côté, les observateurs et hôtes non catholiques ont, en l'occurrence, une occasion exceptionnelle de voir l'Eglise catholique dans son intimité au cours de l'une des manifestations les plus solennelles de sa vie où s'expriment, par les faits mieux encore que par la doctrine, le rôle de la papauté et la nature de ses rapports avec l'épiscopat dans l'exercice de leur commune responsabilité vis-à-vis de Dieu et du peuple fidèle.

***

Quelle grande chose, en vérité, que cette présence de nos frères séparés en une telle circonstance, et combien nouvelle! Quelle joie pour les pionniers de l'œcuménisme catholique de voir leurs espérances comblées à ce point! Sans doute avaient-ils toujours, chevillée au cœur, la confiance qu'un jour viendrait où l'Eglise, en la personne de ses plus hautes autorités, ferait siennes les convictions qui les poussaient à prier et à agir en faveur des rapprochements progressifs sans lesquels l'unité à restaurer demeurerait impensable. Mais qu'en si peu de temps un pape fasse de cette grande cause la tâche primordiale de son pontificat; qu'il préconise les méthodes qu'eux-mêmes proposaient et mettaient à l'épreuve; qu'il convoque un concile général dont la finalité dernière est cette unité même; que dès l'ouverture de ce concile il trouve, pour s'adresser aux représentants des communions séparées, des paroles et des accents qui leur aillent au cœur : voilà ce que, il y a bien peu d'années encore, ils n'auraient pas pensé imaginable.

***

Certes, tout n'est pas résolu par là. Après avoir écarté les difficultés factices, le premier résultat des entretiens œcuméniques est, en général, de mettre en lumière les difficultés réelles. On ne peut penser qu'il puisse en aller autrement d'un concile, avec toute l'aggravation due à la solennité de l'événement. Aucun observateur ne s'y méprend et il serait fâcheux qu'on se

méprenne à cet égard du côté catholique : cela ne mènerait qu'à des désillusions génératrices de découragement. L'essentiel est qu'un pas considérable est désormais franchi dans le domaine des rapports plus officiels entre le catholicisme et les communautés chrétiennes qui ne sont pas en communion avec lui. Dans les différentes allocutions prononcées à l'occasion de l'ouverture du concile, le Souverain Pontife n'a pas manqué d'exhorter à la patience. Comment ne pas citer la fin si émouvante de son discours aux observateurs et hôtes non catholiques ? « Votre chère présence ici, *leur a-t-il dit*, l'émotion qui étreint mon cœur de prêtre — *d'episcopus Ecclesiae Dei*, comme je le disais jeudi devant l'assemblée conciliaire — l'émotion de mes collaborateurs, la vôtre aussi, j'en suis sûr, m'invitent à vous confier le désir de mon cœur qui brûle de travailler et de souffrir pour qu'approche l'heure où se réalisera pour tous la prière de Jésus à la dernière Cène. Mais la vertu chrétienne de patience ne doit pas nuire à celle de prudence qui est, elle aussi, fondamentale. Oui, je le répète : *Benedictus Deus per singulos dies* : que Dieu soit béni chaque jour. Pour aujourd'hui, donc, que cela nous suffise. L'Eglise catholique est à son travail serein et généreux; vous, à votre fonction d'observateurs, avec une attention renouvelée et bienveillante. Que sur tout et sur tous descende la grâce céleste qui inspire, meut les cœurs et couronne les mérites. »

*
* *

Nous ne pouvons évoquer cette présence si heureuse d'observateurs non catholiques sans faire allusion à l'absence, douloureusement ressentie, de délégués officiels du plus grand nombre des Eglises orthodoxes. Nous ne pouvons, dans ce bref éditorial, commenter ce fait sous tous ses aspects. Il nous faudra y revenir. Sans doute, la présence de quelques hôtes, invités à titre plus personnel, atténue-t-elle dans une mesure notre déception. Mais s'il faut regretter une décision, qui nous afflige d'autant plus qu'elle ne contribuera pas à rehausser le prestige de l'Eglise orthodoxe aux yeux du monde entier, du moins voudrions-nous commencer d'en tirer quelque leçon. Le choc ressenti dans beaucoup de milieux catholiques par cette réponse négative à une invitation qui, sans y réussir toujours peut-être, s'était voulue pleine de déférence, de charité et d'égards, pourrait être salutaire. Il devrait, en effet, contribuer à détruire une illusion assez fréquente dans ces milieux selon laquelle, parce qu'elles sont plus proches de nous par la doctrine et la structure hiérarchique, les Eglises orthodoxes pourraient être gagnées facilement à l'idée d'une réunion avec l'Eglise catholique. Certes, à ne considérer que cet aspect des choses, il devrait bien en être ainsi. Mais il ne faut pas oublier que ces données objectives ne se présentent pas à l'état abstrait : elles baignent dans un contexte historique et psychologique dont on ne saurait

s'exagérer la force cohibitive. En outre, les difficultés réelles, bien que réduites en nombre, qui demeurent sur le plan même de la doctrine et de la conception hiérarchique de l'Eglise ne sont pas de celles qu'on puisse espérer surmonter grâce à quelques sourires, si nécessaire que soit, à ce dernier égard, le changement d'attitude qui s'impose à nous. Il faudra prendre au sérieux les questions que nous posent nos frères orthodoxes, et qu'ils ne nous posent que parce qu'elles leur sont tout d'abord posées à eux-mêmes par le développement séculaire de nos institutions et de notre doctrine.

*
* *

Un des grands tournants que marquera sans doute le présent concile est la participation active qu'y prennent les Eglises d'Orient unies au Siège de Rome. Pour la première fois peut-être dans l'histoire, depuis leur réunion, elles ont entrepris de faire valoir, devant l'épiscopat catholique assemblé en concile, les droits imprescriptibles de leurs traditions propres au sein d'une Eglise qui, parce qu'elle se dit catholique, doit consentir enfin à ne pas s'identifier avec sa partie latine, si prépondérante par le nombre que soit celle-ci. Peut-être n'était-il pas inutile que le refus spectaculaire du plus grand nombre des Eglises orthodoxes attire l'attention sur l'importance des légitimes revendications des Eglises unies. Il y va de la catholicité de l'Eglise comme d'ailleurs de sa pleine apostolicité.

ISTINA.

Rome, le 18 octobre 1962.

CHRONIQUE BIBLIOGRAPHIQUE

REVUE DU PATRIARCAT DE MOSCOU

1961. Juillet. — *Partie officielle : Messages* de salutations pascales reçus par le patriarche de Moscou; distinctions d'hiérarques russes par le patriarche, pp. 3-5. — *Vie de l'Église : Célébrations* liturgiques par le patriarche ALEXIS; fête du patriarche de Bulgarie, CYRILLE; suite et fin de la description des Lieux Saints donnée par N. OUSPENSKY; chronique des diocèses russes, pp. 6-29. — *Prédication de* M. SPÉRANSKY sur le texte, Marc 9, 50 : « Ayez la paix entre vous », pp. 30-31. — *Défense de la paix : Documents* concernant le *Congrès de Prague* du *Mouvement des chrétiens pour la paix*, pp. 32-57. — *Articles :* A. MÈGNE : *Luminaire du christianisme commençant* (note sur les travaux apostoliques de saint PAUL d'après les *Actes*), pp. 58-66. — L. VORONOV : *Suite* et fin de l'article : *Saint Nicolas, zélateur et défenseur de l'Orthodoxie*, pp. 66-74. — *Vie des autres Églises autocéphales : Nécrologe*, p. 75. — *Bibliographie : Recension* de la revue « *Biserica ortodoxa romana* » (Bucarest), 1960, et « *Glasnik* » (Belgrade), 1960, pp. 76-80.

Août. — *Actes du Synode des évêques* de l'Église Orthodoxe russe (réuni le 18 juillet donna son accord pour l'entrée de l'Église Orthodoxe russe dans le Mouvement œcuménique et approuva l'activité qu'elle déploie en faveur de la paix dans le cadre de la Conférence chrétienne de Prague), pp. 5-29. — *Partie officielle : Télégrammes* reçus par le patriarche de Moscou, p. 30. — *Vie de l'Église : Solennités* ecclésiastiques; hiérarques russes (notice biographique sur l'archevêque Lucas de Crimée à l'occasion de sa mort; il était médecin et homme de science réputé); *message* de reconnaissance après voyage en U.R.S.S.; *chronique* des diocèses, pp. 31-39. — *Prédication :* P. GNÉDITCH : *Sermon* pour le septième dimanche après la Pentecôte, pp. 40-42. — *Défense de la paix : Documents* et *compte rendu* sur les travaux du Congrès de la Conférence chrétienne de Prague, pp. 43-74. — *Articles : Troisième Assemblée générale du Conseil Œcuménique des Églises* (en vue de la préparation de cette réunion la revue publie des extraits de la brochure éditée par le C.Œ.E. sur le thème de l'Assemblée), pp. 75-79. — *Bibliographie*, p. 80.

Septembre. — *Partie officielle : Correspondance* de la patriarchie; décisions du Saint-Synode; distinction de prélat par le patriarche, pp. 3-5. — *Chronique*

de la vie de l'Eglise : Célébrations liturgiques par le patriarche ALEXIS; nomination et consécration d'évêque; nécrologe; conversations avec I. HROMADKA, président de la Conférence de Prague pour la paix, lors de sa visite à Moscou; impression après sa visite en U.R.S.S.; commentaire de I. KHIBARINE sur les décisions du dernier Synode au sujet de la vie paroissiale; *chronique* des diocèses, pp. 6-20. — *Prédication : Sermon* pour la fête de l'Exaltation de la Croix par L. VORONOV, pp. 21-24. — *Défense de la paix :* Appels et résolutions intéressant le Mouvement des partisans de la paix, pp. 25-41. — *Articles :* A. VÉDERNIKOV : *Problème de la Tradition dans la théologie orthodoxe* (début d'une étude sur le point de vue orthodoxe; traite des sources historiques de la Tradition, de sa priorité de rang, du contenu et des moyens de conservation et transmission de la Tradition), pp. 42-49. — A. KAZEM-BEK : *D'Evanston à New Delhi* (bref aperçu sur les travaux du Conseil Œcuménique des Églises entre ses deux réunions; la période est reconnue comme une grande étape en vue de l'unité des chrétiens spécialement en raison de l'entrée des Églises Orthodoxes en plus grande nombre dans le Mouvement œcuménique), pp. 49-56. — *Vie des Églises orthodoxes autocéphales :* G. NOVAK : *L'Église Orthodoxe tchécoslovaque* (première partie d'un aperçu historique sur cette Église), pp. 57-61). — *Vie des autres confessions :* C. ROUJITSKY : *Le nouveau primat d'Angleterre,* l'archevêque de Canterbury, Michel Ramsay (compte rendu des solennités de l'intronisation par un membre de la délégation russe), pp. 62-75. — *Bibliographie : Recension* de la revue « *Tserkoven Véstnik* », 1961 (Bulgarie), pp. 76-80.

Octobre. — *Partie officielle : Délégation orthodoxe russe* pour la conférence panorthodoxe de Rhodes; hôtes étrangers à la patriarchie de Moscou; réceptions officielles soviétiques, pp. 3-4. — *Chronique de la vie de l'Église : Célébrations* liturgiques par le patriarche ALEXIS; nomination et consécration d'évêques; centenaire de l'arrivée au Japon de l'archevêque NICOLAS (Kassatkine); souvenirs de la Terre Sainte (par l'archevêque de NICODIM); chronique des diocèses, pp. 5-24. — *Prédication* du métropolite de Chisinau, NECTAIRE, sur le sujet : *La Mère de Dieu, refuge des chrétiens,* pp. 25-26. — *Défense de la paix : Documents* en liaison avec la campagne pour la paix et la décolonisation, pp. 27-29. — *Articles : Métropolite* SERGE : *Signification de la succession apostolique chez les hétérodoxes* (réimpression de l'article publié par le futur patriarche SERGE, dans le n° 23-24 de la revue, en 1935), pp. 30-45. — EV. JOSEPH : *La lutte de l'Orthodoxie avec l' « Ounia » catholique* (aperçu polémique sur l'histoire des relations entre les catholiques orientaux ukrainiens et les orthodoxes russes; la notice traite surtout des événements dans le diocèse de Stanislau), pp. 45-61. — A. VÉDERNIKOV : *Le problème de la Tradition dans la théologie orthodoxe* (suite; traite des diverses acceptions de la Tradition, de ses rapports avec l'Écriture Sainte, de la conservation et de la transmission de la Tradition), pp. 61-71. — *Vie des Églises autocéphales :* G. NOVAK : *L'Église Orthodoxe en Tchécoslovaquie* (suite et fin d'un bref aperçu historique), pp. 72-74. — *Bibliographie : Recension de « Studii Teologice »,* 7-8, 1960 (Bucarest), et « *Glasnik* », 1961 (Belgrade), pp. 75-80.

Novembre. — *La conférence panorthodoxe de Rhodes* (documents et contribution de la délégation russe aux travaux de la réunion), pp. 5-29. — *Partie officielle : Correspondance* de la patriarchie (visite du patriarche de Serbie, GERMAIN, à Moscou; message de l'archevêque NICODIM à la conférence des évêques vieux-catholiques), pp. 30-33. — *Chronique de la vie de l'Église : Visite* à la Trinité-Saint-Serge faite par le patriarche de Belgrade, GERMAIN; solen-

nités ecclésiastiques; nomination et consécration d'évêque; jubilé sacerdotal; nécrologe; nouvelles des diocèses, pp. 34-54. — *Prédication : Sermon pour la présentation de la Sainte Vierge au Temple*, par L. Natchisse, pp. 55-56. — *Défense de la paix :* Réflexions sur la campagne en faveur de la paix, pp. 57-59. — *Articles :* A. Mègne : *Les derniers jours et la mort héroïque de saint Jean-Baptiste*, pp. 60-63. — *Vie des Églises autocéphales : Nécrologe* (décès d'un évêque géorgien), pp. 64-65. — E. Karmanov : *Dixième anniversaire de l'autocéphalie de l'Église Orthodoxe de Tchécoslovaquie* (aperçu sur la vie de cette Église depuis 1951), pp. 66-71. — *Vie des autres confessions : Reportage du Congrès d'Oxford* sur l'étude du Nouveau Testament, pp. 72-77. — *Bibliographie : Recension de « Stimme der Orthodoxie »*, pp. 78-80.

Décembre. — *Partie officielle : Messages* et communiqués officiels (à relever le départ de la délégation orthodoxe russe pour New-Delhi; décisions du Saint-Synode), pp. 1-4. — *Chronique de la vie de l'Église :* Célébrations liturgiques officiées par le patriache de Moscou; séjour en U.R.S.S. du patriarche de Serbie, Germain; nomination et consécration d'évêque; jubilé de l'archevêque Nicolas Kassatkine, apôtre du Japon, pp. 5-28. — *Prédication :* Sermon A. Vételiev pour le temps de l'Avent, pp. 29-32. — *Défense de la paix :* Reportage sur le congrès des partisans de la paix au Japon, pp. 33-37. — *Articles :* N. Ivanov : *Le chemin de Bethléem* (présente la richesse pénitentielle et doxologique des hymnes de la liturgie byzantine pour les cinq jours avant la fête de Noël), pp. 38-45. — J. Kotliarevsky : *Fin de la vie chrétienne* (réflexion doctrinale sur la rédemption qui libère l'homme du péché et de l'égoïsme et le fait se tourner vers Dieu), pp. 45-48. — S. Troïtsky : *Saint Méthode comme législateur slave* (étude qui établit que saint Méthode est bien l'auteur de l'œuvre juridique connue sous le nom de *Règle judiciaire* (Zakon Soudnyi); il l'aurait écrit pour les armées slaves vers l'année 40 du IX^e^ siècle), pp. 49-59. — S. Préobrajensky : *Le bienheureux Augustin, Pélage et l'Orthodoxie* (brève notice sur la doctrine orthodoxe concernant le péché originel et la coopération de l'homme avec la grâce que l'auteur formule en opposition à saint Augustin et Pélage), pp. 59-61. — E. Karmanov : *Pour la mémoire de l'historien de l'Église, le prof. B. M. Mélioransky* (aperçu de son œuvre à l'occasion du 55^e^ anniversaire de sa mort), pp. 61-68. — *Bibliographie : Recensions* des revues orthodoxes roumaines : *Biserica ortodoxa romîna*, 7-8-1960, et *Studii teologice*, 9-10-1960, pp. 69-72. — *Contenu* de la revue pour 1961.

1962 Janvier. — *Vie de l'Église : Messages* du patriarche Alexis à l'occasion de la fête de Noël, pp. 3-6. — A. B. : *Réflexions* sur la reconnaissance que nous devons à la Mère de Dieu pour la venue du Fils de Dieu parmi les hommes, pp. 6-8. — P. Gnéditch : *Sermon* pour le jour de Noël, pp. 9-10. — Impressions après une visite en Union Soviétique (délégation orthodoxe russe venant de Suisse), pp. 10-14. — A. Védernikov : *A la mémoire du métropolite Nicolas* (aperçu qui retrace la vie et l'activité du grand hiérarque russe décédé le 13 décembre 1961), pp. 14-22. — *Nécrologe*, pp. 22-23. — Allocution du métropolite Pimen (à l'occasion de son installation comme métropolite de Leningrad), pp. 23-26. — A. Kazem-Beck : *L'Église orthodoxe russe pendant l'année 1961* (participation dans la lutte des partisans pour la paix, présence russe à la conférence pan-orthodoxe de Rhodes et entrée de l'Église russe dans le sein du Conseil Œcuménique des Églises sont les points saillants de ce bilan d'activité), pp. 27-42. — *Défense de la paix :* Documents et réflexions concernant la campagne des partisans pour la paix, pp. 43-48. — *Problèmes œcuméniques : Documents concernant la troisième Assemblée générale du Conseil Œcuménique des Églises*, New-Delhi, 1961 (message envoyé par le patriarche Alexis; message de

l'Assemblée de même que le texte de l'appel qui clôturait les travaux; adresse aux chrétiens d'Afrique du Sud et adresse concernant la colonie portugaise d'Angola, pp. 49-59. — *Articles* : A. Mègne : *Le mystère des rois mages* (aperçu sur l'état religieux du monde en Asie, en Grèce et en Égypte avant la venue du Messie), pp. 60-67. — *Les premiers hymnes de l'année liturgique consacrés à la fête de Noël* (commentaire qui présente les richesses de la liturgie byzantine qui prépare à la fête de Noël), pp. 67-70. — N. Mouraviev : *Le gouvernement de l'Église dans l'Église Syro-Chaldéenne* (organisation juridique de cette Église), pp. 71-78. — *Bibliographie : Recension* du The Oxford Dictionary of the Christian Church de F. L. Cross, pp. 79-80.

Février. — *Vie de l'Église : Salutations* pour la fête de Noël; célébrations liturgiques officiées par le patriarche de Moscou; consécration d'évêque et allocution du patriarche à cette occasion; décisions du Saint-Synode; prédication (deux sermons, dont un sur la fête de Noël par l'archevêque Nicodim); nouvelles des diocèses (Moscou et Leningrad); note sur une visite faite aux chrétiens de l'Inde; anniversaires (notices et messages pour les vingt années d'épiscopat du métropolite Pitirim (de Kroutitsy); soixante-dix années du pasteur M. Niemöller et une année après la visite du patriarche Alexis dans le Moyen-Orient), pp. 3-32. — *Défense de la paix :* Notes en rapport avec la campagne pour la paix, pp. 33-39. — *Vie des Églises autocéphales* (décès de l'archevêque d'Athènes, Théoclyte), pp. 40-42. — *Problèmes œcuméniques : Compte rendu* sur le XVIII[e] Congrès des Vieux-Catholiques tenu à Haarlem en Hollande en 1961 (à la suite on donne le texte du rapport de l'archevêque A. Rinkel consacré aux relations entre les Vieux-Catholiques et l'Orthodoxie), pp. 43-52. — *Articles :* Hiérom. Jean (Kotliarevsky) : *Les docteurs universels* (notice pour la fête des trois grands docteurs de l'Église d'Orient), pp. 53-60. — I. K. *La voie du salut* (notice sur la vie spirituelle), pp. 60-64. — I. Potapov : *Lecture de l'évangile à la liturgie des dimanches* (étude sur l'ordre liturgique des lectures et la signification spirituelle du choix des péricopes fait par l'Église), pp. 65-70. — V. Kotliarov : *L'Église Malabare* (brève présentation de cette Église de l'Inde), pp. 70-76. — *Bibliographie : Recension* de la revue bulgare *Tserkoven Vestnik*, nn. 13-29, 1961, pp. 77-79.

DOCUMENTS

CHARTE CONSTITUTIONNELLE DE L'ÉGLISE DE GRÈCE (1959)

De la composition, de la convocation et du fonctionnement du Saint-Synode de la Hiérarchie et du Saint-Synode Permanent, du mode de désignation du représentant du Gouvernement et de ses devoirs, de la provision du siège de l'Archevêché d'Athènes et des métropoles de Salonique et du Pirée ainsi que des qualités requises pour l'éligibilité des métropolites et de leur élection.

PAUL, ROI DES HELLÈNES

Considérant l'article 1er, § 2, de la loi 3959 de 1959 (*Journal du Gouvernement grec.*, 80 T. A.) « de la modification de la loi 671 de 1943 » « pour l'établissement de la Charte de l'Église de Grèce », et sur proposition de Notre ministre de l'Éducation nationale et des Cultes, après avis du Saint-Synode de la Hiérarchie de l'Église de Grèce, paru dans ses actes édités dans ses nos 2603 du 3 novembre 1959, 2717 du 16 novembre 1959 et 2738 du 17 novembre 1959, et après avis du Conseil d'État paru dans ses actes nos 619 de 1959, 665 du 14 décembre 1959, décidons et ordonnons :

Chapitre A. — **Administration de l'Église de Grèce**

Section A. — Le Saint-Synode de la Hiérarchie de l'Église de Grèce

a) *Composition.*

Article premier. — Le Saint-Synode de la Hiérarchie de l'Église de Grèce, qui en est la plus haute autorité ecclésiastique, se compose de l'ensemble des hiérarques qui administrent les métropoles.

b) *Convocation. Durée des travaux.*

Art. 2. — 1. Le Saint-Synode de la Hiérarchie de l'Église de Grèce se réunit, de plein droit, en séance ordinaire tous les ans le 1er octobre et,

en cas de nécessité, en séance extraordinaire sur décret royal, à la demande du ministre de l'Éducation nationale et des Cultes, après décision du Saint-Synode Permanent ou requête de la moitié au moins des membres de la Hiérarchie. Dans ce dernier cas, le président du Synode Permanent doit dans les trois jours qui suivent la pétition de la Hiérarchie présenter sa demande par écrit au ministre. Il doit également indiquer le jour de la séance de même que le sujet à discuter. Dans les deux cas le ministre doit publier le décret royal dans les dix jours qui suivent la réception de la demande. Passé ce délai, si la promulgation du décret royal concernant la convocation du Synode extraordinaire mentionnée au paragraphe précédent n'a pas eu lieu, la Hiérarchie de l'Église de Grèce se réunit de plein droit.

2. Les travaux de la session ordinaire du mois d'octobre de la Hiérarchie durent quinze jours. Ils peuvent aller jusqu'à un mois si les deux tiers de ses membres présents le décident.

La durée des travaux des sessions extraordinaires de la Hiérarchie ainsi que les sujets qui doivent être discutés sont fixés dans l'ordonnance royale qui les convoque.

c) *Fonctionnement.*

Art. 3. — 1. Le président du Saint-Synode de la Hiérarchie est l'archevêque d'Athènes et de toute la Grèce. En cas d'absence ou d'empêchement, il est remplacé par celui des membres présents de la Hiérarchie qui a l'ancienneté dans la dignité épiscopale.

2. Le quorum du Saint-Synode de la Hiérarchie est atteint lorsque le nombre de ses membres présents dans chacune de ses assemblées dépasse la moitié de l'ensemble des hiérarques en activité. Ses décisions sont prises à la majorité absolue des voix présentes à l'assemblée. En cas d'égalité des voix, celle du Président emporte la victoire.

Pour ce qui concerne des questions qui d'après le jugement du Saint-Synode de la Hiérarchie ont une signification et une importance fondamentales pour l'Église, comme pour celles qui concernent la miséricorde dans l'exercice de l'économie ecclésiastique, ses décisions sont prises à la majorité de deux tiers de l'ensemble des membres de la Hiérarchie.

Pour des questions ecclésiastiques d'ordre général sont convoqués, après décision du Saint-Synode de la Hiérarchie, même des évêques qui ne sont pas en activité, afin qu'ils puissent prendre part à ses travaux avec droit de donner leurs opinions en votant.

3. L'ordre du jour de la session ordinaire du Saint-Synode de la Hiérarchie du mois d'octobre est établi comme suit :

Pendant la première dizaine du mois de mai le Saint-Synode Permanent dresse le tableau des sujets à l'ordre du jour, choisis par lui-même ou proposés, éventuellement, par le Synode de la Hiérarchie dans sa dernière séance. Il communique ce tableau à tous les métropolites qui sont tenus de le retourner dans le mois du jour de sa réception, avec leurs remarques et avec suppression ou adjonction d'autres sujets. Sur la base des réponses des métropolites, le Saint-Synode Permanent établit, au cours de la dernière dizaine du mois de juin, le tableau définitif des

sujets à l'ordre du jour ainsi que leurs rapporteurs qu'il communique aux métropolites.

Le Synode peut également s'occuper d'autres sujets, après une décision prise par vote à la majorité de deux tiers de voix de l'ensemble des membres de la Hiérarchie. La discussion de ces derniers ne peut avoir lieu que lorsque sont épuisés ceux qui étaient inscrits à l'ordre du jour.

4. Le compte rendu des séances est signé obligatoirement par tous les hiérarques qui y ont pris part.

5. Tout membre qui, sans raison valable, ne se rend pas aux séances de l'assemblée du Saint-Synode de la Hiérarchie est canoniquement responsable.

6. L'ouverture et la clôture des travaux des séances ordinaires et extraordinaires de la hiérarchie sont proclamées par son président.

d) *Compétences.*

Art. 4. — 1. Le Saint-Synode de la Hiérarchie de l'Église de Grèce :

a) Conserve l'unité de la foi et la communion ecclésiastique avec le Patriarcat œcuménique ainsi qu'avec les Églises orthodoxes autocéphales.

b) Délibère et décide des mesures à prendre pour l'unité, l'affermissement et la perfection dans la foi et l'approfondissement de toute la vie chrétienne de l'ensemble des fidèles de l'Église de Grèce.

c) Se prononce sur les sujets concernant le culte.

d) Exerce toute l'autorité administrative de nature ecclésiastique conformément aux canons sacrés et aux lois de l'État.

e) Édite des ordonnances conformes à sa compétence canonique et à sa responsabilité, valables pour toute l'Église de Grèce et relatives aux questions de foi, de culte, de discipline ecclésiastique, d'organisation et d'administration intérieure de l'Église.

f) Rédige des projets de loi ou d'ordonnances canoniques relatives à l'Église ou bien modifie celles en vigueur ou donne son avis sur celles que prépare l'État.

g) Contrôle l'action des hiérarques et des Organismes ecclésiastiques.

h) Coordonne les rapports entre l'Église de Grèce et les Églises orthodoxes et hétérodoxes.

i) Établit la liste des candidats éligibles à l'épiscopat, élit les métropolites et s'occupe de la provision du siège de l'Archevêché d'Athènes ainsi que des sièges de métropoles de Salonique et du Pirée.

Section B. — Saint-Synode Permanent

a) *Composition et fonctionnement.*

Art. 5. — 1. Le Saint-Synode Permanent de l'Église de Grèce est composé d'un président qui est l'Archevêque d'Athènes et de huit membres dont quatre sont pris parmi les métropolites en activité et appartenant à l'Église autocéphale de Grèce choisis par ordre d'ancienneté dans leur dignité de hiérarque et les quatre autres pris de la même façon

parmi les métropolites en activité appartenant au Trône œcuménique mais ayant leur siège en Grèce.

Le président du Saint-Synode Permanent de Grèce est l'archevêque d'Athènes, remplacé en cas d'absence ou d'empêchement par un membre du Synode ayant la priorité par son ancienneté dans sa dignité de hiérarque. Les autres membres sont nommés par le président et remplacés tous les ans suivant l'ordre de leur ancienneté dans la dignité de hiérarque.

2. La période synodale est d'un an. Elle commence le 1er octobre et finit le 30 septembre de l'année suivante.

3. Le membre désigné du Synode, de même que celui qui se trouve déjà en activité, peuvent donner leur démission pour une raison de santé dûment justifiée. Lorsque leur démission est acceptée par le Saint-Synode, le président fait appel au successeur pris dans le groupe du démissionnaire, d'après l'ordre d'ancienneté dans la dignité de hiérarque. Si le nouvel appelé a été nommé au cours du deuxième semestre de la période synodale, il reste encore en fonction l'année suivante.

C'est par le même procédé que l'on remplace celui qui, sans autorisation du Saint-Synode Permanent, n'a pas pris part, durant un mois, à ses travaux.

4. Aucun métropolite ne peut être nommé membre du Saint-Synode Permanent s'il n'a pas accompli trois ans de service actif, depuis sa consécration, comme métropolite.

De même, tout métropolite qui a été condamné à cesser son activité ne peut réassumer les fonctions de membre du Synode avant trois ans à partir du jour où a expiré sa condamnation.

5. Les fonctions de secrétaire du Saint-Synode Permanent sont remplies par le premier secrétaire du Saint-Synode; en cas d'absence ou d'empêchement de celui-ci, il est remplacé par l'un des secrétaires du Saint-Synode désigné par le Saint-Synode Permanent.

6. Les ordonnances du présent article concernant le nombre des membres du Saint-Synode Permanent n'entrent en vigueur qu'à l'expiration de la période synodale en cours, c'est-à-dire à partir du 1er octobre 1960.

Les membres du nouveau Synode seront pris parmi les hiérarques dont l'ancienneté dans la dignité épiscopale suit celle des sortants.

b) *Quorum. Mode des travaux.*

Art. 6. — 1. Le quorum du Saint-Synode Permanent est atteint lorsque le nombre des membres présents dépasse celui des absents. Quant aux décisions prises par lui, elles se font par vote à la majorité des présents. En cas d'égalité des voix celle du président emporte la victoire.

2. La date des réunions ordinaires du Saint-Synode Permanent est fixée par lui-même. Il peut aussi être convoqué en séance extraordinaire par décision du président lui-même ou bien si les deux tiers des membres le lui demandent. Dans cette demande doit être également consigné le sujet à discuter qui motive la séance extraordinaire. L'ouverture et la clôture des séances aussi bien ordinaires qu'extraordinaires sont proclamées par le président.

3. Les sujets à discuter au cours des séances ordinaires sont fixés

par le président du Saint-Synode Permanent et communiqués ensuite aux membres de celui-ci vingt-quatre heures au moins avant l'ouverture de la séance.

Pendant cette séance on peut également discuter d'autres sujets urgents, après accord de tous les membres. Les membres peuvent proposer d'inscrire les sujets à discuter au cours de la séance ordinaire suivante; après décision toutefois du Synode Permanent.

4. La convocation des séances extraordinaires est notifiée aux membres vingt-quatre heures avant le jour fixé.

5. C'est le président qui met en discussion les sujets à l'ordre du jour.

Art.7. — Le Saint-Synode Permanent correspond directement avec toutes les autorités de l'État et par l'intermédiaire du ministre des Affaires étrangères avec les autorités politiques en dehors du pays. La correspondance du Saint-Synode Permanent est tenue par son président.

c) *Compétence.*

Art. 8. — Le Saint-Synode Permanent possède en plus des compétences que lui accorde chaque fois le Saint-Synode de la Hiérarchie également les suivantes :

a) Il donne son approbation pour tous les livres d'enseignement religieux dans les écoles primaires et secondaires.

b) Il veille à l'instruction et à l'éducation du clergé et des moines ainsi qu'au stricte accomplissement de leurs devoirs.

c) Il veille à la vie de l'ensemble des fidèles selon l'enseignement chrétien, par le moyen de la prédication de la parole sacrée, des enseignements chrétiens, de l'édition des livres parénétiques et des revues appropriées, de lettres parénétiques, de l'action sociale et charitable convenable et par tout autre moyen approprié.

d) Il fait paraître un bulletin officiel dans lequel sont éditées les lois ecclésiastiques, ses actes, ses décisions, ses encycliques de même que ceux du Saint-Synode de la Hiérarchie ainsi que d'autres articles religieux.

e) Il réalise les activités spirituelles indiquées; il fait des lettres parénétiques destinées au peuple pour le mettre en garde contre le mal que peuvent causer à la religion les enseignements étrangers; il peut même, éventuellement, faire appel aux pouvoirs publics s'il est positivement informé que quelqu'un essaye de perturber l'Église orthodoxe par de semblables enseignements oraux ou écrits, par le prosélytisme ou par tout autre moyen.

f) Il décide et applique contre celui qui est convaincu d'hérésie les prescriptions des canons sacrés après avoir mené l'instruction sous la foi du serment.

g) Il veille au contenu des livres destinés au clergé et au peuple, importés de l'étranger ou imprimés en Grèce de même que des tableaux et d'autres imprimés concernant la religion. Dans ces cas les éditeurs

et les importateurs sont tenus de lui en envoyer gratuitement deux exemplaires.

h) Il peut solliciter l'intervention des autorités politiques et judiciaires compétentes, conformément aux lois en vigueur, s'il juge qu'un des imprimés mentionnés dans le cas précédent contient quelque chose qui porte atteinte aux dogmes sacrés, aux saints sacrements, aux canons de l'Église, à l'enseignement sacré, aux traditions sacrées, aux cérémonies sacrées et aux coutumes de l'Église orthodoxe de l'Orient, ou des expressions qui manquent de respect envers la religion et ses ministres.

Des mesures analogues valent contre toute pièce de théâtre ou de cinéma qui par ses railleries ou ses représentations symboliques offense les dogmes, les ordonnances, les traditions et les coutumes de l'Église orthodoxe d'Orient de même que ses ministres ou leur habit sacré ou qui choque les bonnes mœurs.

Dans tous les cas cités ci-dessus, le Saint-Synode Permanent fait paraître des écrits parénétiques destinés au peuple afin d'écarter de lui tout dommage religieux ou moral.

i) Le Saint-Synode a, en outre, des devoirs et des compétences sur les sujets prévus dans les articles de la loi 671 de 1943 (*Journal du Gouvernement grec*, 324 N) « concernant la charte constitutionnelle de l'Église de Grèce » 21, 23, 29 § 2, 33, 34, 36, 37, 39, 40, 53, 56 § 1, 58, 59 § 3, 4, 60, 61, 62 et 64, tels qu'ils ont été modifiés, complétés ou remplacés par les récentes ordonnances.

Section C. — Le représentant du gouvernement

Art. 9. — 1. Le représentant du gouvernement auprès du Saint-Synode de l'Église de Grèce (représentant de l'État) est nommé par décret royal sur proposition du ministre de l'Éducation nationale et des Cultes, parmi les personnes citées dans l'article 11 de la loi 671 de 1943 modifiée par l'article de la loi 1693 de 1944 « de la charte constitutionnelle de l'Église de Grèce ».

2. Le représentant assiste, sans avoir droit au vote, aux réunions ordinaires et extraordinaires du Saint-Synode de la Hiérarchie ainsi qu'à celles du Saint-Synode Permanent, convoqué par écrit par le président, une seule convocation étant suffisante pour toutes les réunions ordinaires, une convocation écrite particulière étant, par contre, nécessaire pour chacune des réunions extraordinaires.

3. Les décisions du Saint-Synode de la Hiérarchie et du Saint-Synode Permanent sont valables même en l'absence du représentant du Gouvernement ou de son remplaçant légal, s'il a été convoqué.

4. L'ordre du jour des sujets des séances ordinaires et extraordinaires est communiqué au représentant du Gouvernement.

5. Le représentant donne son avis sur les sujets en discussion, sauf s'ils concernent la foi et le culte. Cet avis est enregistré dans les procès-verbaux des Synodes.

6. Pour les sujets d'une importance exceptionnelle qui ne sont pas

de nature purement religieuse le Saint-Synode doit remettre sa décision à la séance suivante si le représentant le demande. Le représentant ne peut exercer ce droit qu'une seule fois par sujet.

7. Le représentant doit soumettre au ministre de l'Éducation nationale et des cultes à la fin de chaque mois un rapport sur les travaux du Saint-Synode Permanent de même sur ceux de la Hiérarchie à la fin de ses séances ordinaires ou extraordinaires ainsi que ses vues sur les décisions prises.

Chapitre B. — **Qualités requises pour l'éligibilité à l'Épiscopat. Établissement de la liste des éligibles**

a) *Qualités.*

Art. 10. — 1. Pour être inscrit sur la liste de ceux qui sont éligibles à l'Épiscopat conformément aux prescriptions de l'article suivant, de la présente ordonnance royale, le candidat doit posséder les qualités ci-dessous :

a) Être citoyen grec ou de race grecque.

b) Être ecclésiastique célibataire.

c) Avoir une foi sincère et saine et se distinguer par sa prudence et sa vie irréprochable.

d) Posséder le diplôme de l'école de théologie d'une Université grecque ou bien de l'École de théologie de Halki.

e) Être âgé de plus de quarante ans.

f) N'avoir été condamné par aucun tribunal ecclésiastique ou pénal.

En outre il doit être :

1. Depuis au moins quinze ans ordonné ecclésiastique et depuis au moins dix ans titulaire du diplôme d'une école de théologie et avoir effectué, depuis l'obtention de son diplôme, un séjour réel de deux ans dans un des couvents suivants : de Longobarda, du mont Athos, de Saint-Jean de Patmos, de Sainte-Catherine du mont Sinaï, ou bien avoir servi durant deux ans au moins dans la Confrérie du Saint-Sépulcre à Jérusalem; en outre, il doit avoir accompli un service de dix ans dans un des postes ci-dessous. Toutefois ces dix ans peuvent être réduits à cinq.

Ces postes sont :

a) Celui de premier secrétaire du Saint-Synode.

b) De protosyncelle du saint Archevêché d'Athènes ou des saintes Métropoles.

c) De prédicateur d'une sainte Métropole ou de l'Apostoliki Diakonia ou bien des Forces armées.

d) De directeur ou de professeur de l'École supérieure de théologie de Salonique ou d'une école de théologie à plusieurs classes ou d'un collège ecclésiastique.

e) De professeur dans des écoles d'instructions secondaires.

f) De directeur à l'Apostoliki Diakonia.

g) De supérieur d'un saint couvent.

La nécessité d'avoir vécu deux ans dans les lieux cités ci-dessus ne sera exigible que trois ans à partir du jour de la promulgation de la présente ordonnance.

Ou bien être :

1. Professeur ordinaire, extraordinaire ou chargé de cours d'une école de théologie des Universités du pays ou bien de l'École de théologie de Halki.

2. Ces qualités doivent être attestées par des certificats dûment délivrés.

3. Le manque d'une des qualités énumérées dans le premier paragraphe de cet article rend nulle toute inscription éventuelle du candidat sur la liste des éligibles.

4. Les évêques auxiliaires sont également élus sur la liste des éligibles.

b) *Établissement de la liste.*

Art. 11. — 1. Tout ecclésiastique qui a le droit de se faire inscrire sur la liste doit, conformément aux ordonnances ci-dessus, s'adresser au Saint-Synode Permanent, en lui soumettant les certificats exigés par la loi qui prouvent ses qualités. De même chaque métropolite est autorisé à proposer au Saint-Synode Permanent des personnes ayant le droit d'être inscrites sur la liste, en lui soumettant les certificats prouvant leurs qualités.

2. Le Saint-Synode Permanent après avoir vérifié ces certificats et les avoir fait authentifier, conformément aux prescriptions ci-dessous, par le ministre de l'Éducation nationale et des Cultes, communique les noms des candidats accompagnés de la copie des certificats de leurs qualités à tous les hiérarques un mois avant la séance ordinaire ou extraordinaire de la Hiérarchie, afin qu'ils puissent en prendre connaissance.

Les noms des candidats ainsi que la copie des certificats, avant d'être portés à la connaissance des hiérarques, sont soumis au ministre de l'Éducation nationale et des Cultes pour vérification et approbation. Ce dernier remet au Saint-Synode Permanent, dans les dix jours qui suivent la demande, son approbation justifiée.

3. L'inscription sur la liste des éligibles se fait par bulletin de vote secret. Pour cette inscription, il faut que le candidat ait obtenu les deux tiers des voix des membres présents de la Hiérarchie astreints à voter.

4. La première liste des éligibles à l'épiscopat sera établie par le Saint-Synode de la Hiérarchie de la Grèce au cours de sa première séance ordinaire ou extraordinaire qui suivra l'entrée en vigueur de la présente ordonnance royale.

Cette liste dont la validité est permanente est revisée à chacune des séances ordinaires et extraordinaires du Saint-Synode de la Hiérarchie de l'Église de Grèce qui à sa première réunion ajoute des nouveaux éligibles ou rave ceux qui entre-temps ont éventuellement perdu une ou plusieurs de leurs qualités.

La première liste qui sera dressée — comme ses éventuelles modifi-

cations ultérieures par adjonction de nouveaux et suppression d'anciens éligibles — sera soumise dans les trois jours qui suivent sa révision au ministre de l'Éducation nationale et des Cultes pour qu'il en prenne connaissance.

Chapitre C. — Mode de provision du siège de l'Archevêché d'Athènes et des métropoles de Salonique et du Pirée. Mode d'élection des autres métropolites

a) *Provision du siège de l'archevêché d'Athènes.*

Art. 12. — 1. Dès que le siège de l'archevêque d'Athènes est devenu vacant, le Saint-Synode Permanent le porte à la connaissance des métropolites en activité et il fixe la date de l'élection, qui ne peut être au-delà des vingt jours qui suivent la vacance, et il demande au ministre de l'Éducation nationale et des Cultes la promulgation du décret royal pour la convocation de la séance extraordinaire du Saint-Synode de la Hiérarchie de l'Église de Grèce, en vue de l'élection de l'archevêque parmi les membres célibataires du clergé appartenant à l'Église orthodoxe d'Orient.

2. L'élection a lieu en une seule et unique séance ininterrompue dans la cathédrale d'Athènes sous la présidence de celui des participants qui a l'ancienneté dans la dignité épiscopale, en présence du ministre de l'Éducation nationale et des Cultes qui signe également l'acte ou procès-verbal de l'élection. Les fonctions de secrétaire sont remplies par celui des métropolites présents qui est le plus jeune dans la dignité épiscopale.

3. L'assemblée est considérée comme ayant le quorum et procède validement à l'élection quand les deux tiers des membres de la Hiérarchie sont présents à la séance.

4. Si le nombre nécessaire des métropolites présents n'est pas atteint, la séance est levée par celui qui préside et la Hiérarchie se réunit à nouveau, sans autre formalité, le lendemain à la même heure et au même endroit. Au cours de cette deuxième réunion, l'assemblée procède légalement à l'élection, si la moitié plus un des membres s'y trouvent présents.

5. Le président de la séance et les deux métropolites présents qui, dans le degré d'ancienneté d'épiscopat, ont la priorité composent le comité électoral, dont le président est le président de séance. Les fonctions de secrétaire sont remplies par celui des présents à l'assemblée qui est le plus récent dans le degré de la dignité épiscopale. Il est aidé par celui des participants qui vient immédiatement avant dans l'ancienneté épiscopale.

6. Une fois le quorum atteint et après la prière d'invocation au Saint-Esprit d'après les prescriptions de l'Église, les membres sont invités par le président du comité électoral à désigner par bulletin de vote trois candidats, cette désignation étant obligatoire. Dans ce but, celui qui fait fonction de secrétaire se munit d'un nombre suffisant d'enveloppes et de bulletins dont le modèle a été choisi par le Saint-Synode Permanent.

Les bulletins avec leurs enveloppes sont distribués par le secrétaire

du comité électoral aux métropolites qui en les recevant apposent leur signature sur une colonne spéciale de la liste électorale portant l'inscription « réception du bulletin de vote ».

Chaque métropolite dès qu'il a reçu son bulletin destiné au vote se retire dans un coin de l'Église préparé d'avance de manière que le votant ne soit pas vu des autres et il y inscrit les noms de trois candidats ainsi que leurs titres, sans aucun autre signe distinctif ni signature quelconque.

Le bulletin est ensuite introduit dans l'enveloppe reçue, sans aucune signature ou signe distinctif quelconque. Ces enveloppes sont remises au secrétaire du comité électoral en présence de ses membres et jetées dans l'urne. Le métropolite, en remettant son bulletin de vote, appose sa signature sur une autre colonne de la liste ci-dessus qui porte l'indication « remise du bulletin de vote ».

Après la remise du bulletin de vote par les métropolites, le président du comité électoral sort de l'urne les enveloppes en les prenant une par une et les décachette après les avoir vérifiées ensemble avec les membres du comité et lit à haute voix les noms qui s'y trouvent inscrits. Les bulletins sont ensuite signés par le président et les membres du comité et remis à celui qui fait fonction de secrétaire pour être gardés. Les noms énoncés à haute voix sont inscrits dans l'ordre de leur sortie sur la liste ci-dessus et à leur suite on met le procès-verbal du dépouillement, de la lecture des bulletins, de la proclamation des candidats et de l'élection. Le procès-verbal est signé par le président et les membres du comité ainsi que par celui qui fait fonction de secrétaire et par le ministre de l'Éducation nationale et des Cultes qui s'y trouve présent.

7. Les bulletins de vote qui portent en plus du nom et du titre des proposés des marques distinctives évidentes sont considérés comme nuls, de même sont considérés comme nuls les bulletins qui portent moins ou plus de trois noms.

8. D'après les résultats du dépouillement, sont proclamés par le président, comme candidats archevêques, les trois premiers qui ont obtenu le plus de voix. En cas d'égalité de voix pour le troisième, celui-ci est élu par un scrutin portant sur ceux qui ont obtenu le même nombre de voix.

9. Les noms des candidats proclamés de cette manière sont communiqués par le président aux membres de l'assemblée qui sont invités à désigner par bulletins de vote secret l'un d'eux. Comme bulletins de vote et enveloppes, on se sert du moyen exposé dans le paragraphe 6 du présent article.

10. Le vote pour la désignation de l'un d'eux se fait par la procédure exposée ci-haut.

11. Celui qui a obtenu la majorité des voix, c'est-à-dire la moitié plus une, est considéré élu.

Si au cours du premier tour de scrutin aucun des éligibles n'a pu obtenir la majorité absolue, on recommence, sans interrompre, le vote, par la même procédure que ci-dessus, en se servant du même procès-verbal. Les bulletins du premier tour sont mis dans une enveloppe spéciale que l'on cachette avec de la cire d'Espagne et le sceau du Saint-

Synode ainsi que les signatures du président, de deux métropolites et du secrétaire.

Si au deuxième tour non plus aucun des candidats n'a pu obtenir la majorité absolue on reprend de nouveau sans interruption les élections de la même manière que ci-dessus et l'on continue jusqu'à ce que l'un des candidats qui participe au vote soit élu à la majorité absolue des voix.

12. Le procès-verbal de l'élection, après avoir été complété, est confié aux soins du président et du secrétaire aux archives du Saint-Synode. D'autre part, le secrétaire dès la fin de l'élection en fait une copie exacte qui après avoir été signée par lui et par le président est remise au ministre de l'Éducation nationale et des Cultes qui s'y trouve présent.

13. Toute contestation en ce qui concerne l'application de la loi au cours de la séance pour l'élection de l'archevêque, de même que jusqu'à la fin du vote, est jugée sans appel par le ministre de l'Éducation nationale et des Cultes qui y assiste.

Art. 13. — Le président de la séance de la Hiérarchie annonce officiellement à l'élu son élection qui a eu lieu comme ci-dessus et il l'invite à donner son consentement d'usage. De son côté le Saint-Synode Permanent notifie le jour même de son élection, par écrit, le nom de l'élu au ministère de l'Éducation nationale et des Cultes, qui, dans les huit jours qui suivent le consentement d'usage de l'élu, promulgue l'ordonnance royale de son installation et de sa reconnaissance. L'archevêque, à l'issue du décret royal concernant son élection, son installation et son intronisation, donne, conformément aux dispositions en cours, sa confirmation.

b) *Provision du siège des saintes métropoles de Salonique et du Pirée.*

Art. 14. — 1. En cas de vacance des sièges des saintes métropoles de Salonique et du Pirée, leur provision se fait par suffrage du Saint-Synode de la Hiérarchie de l'Église de Grèce pendant sa première séance ordinaire ou extraordinaire qui suit immédiatement la vacance, par l'élection d'un métropolite parmi ceux qui sont en activité ou bien parmi les évêques auxiliaires de la liste des éligibles suivant le § 4 de l'article 10 de la présente ordonnance royale et l'article 2 relatif à l'établissement et la revision de la liste des éligibles.

2. Le président du Saint-Synode Permanent en sa qualité de président de la Hiérarchie annonce aux membres qui siègent la vacance de la métropole et leur demande que la Hiérarchie fixe la date de sa réunion pour l'élection en vue de la provision de cette dernière.

3. La Hiérarchie se réunit dans ce but et elle procède à l'élection en une seule séance et sans interruption dans la cathédrale d'Athènes sous la présidence de sa Béatitude l'archevêque d'Athènes, en présence du représentant du Gouvernement, qui juge sans appel toute contestation.

4. Quant au reste, l'élection se fait par la procédure ci-dessus, comme pour l'archevêque d'Athènes.

5. Celui qui a obtenu la majorité relative est considéré comme élu. En cas d'égalité des voix, on vote à nouveau sur les candidats ayant obtenu l'égalité des voix.

6. Conformément à la loi présente peuvent être élus, pour remplir le siège vacant des métropoles, les évêques auxiliaires inclus dans la liste des éligibles s'ils possèdent les qualités définies par la présente pour être éligible. Dans le cas où ils ne les possèdent pas ils peuvent être éligibles s'ils ont accompli avec succès un service de trois ans dans leur dignité d'évêque authentifié par le Saint-Synode de la Hiérarchie.

c) *Élection des autres métropolites.*

Art. 15. — 1. L'élection pour pourvoir au siège vacant des autres métropoles se fait par le Saint-Synode de la Hiérarchie de l'Église de Grèce pendant sa première séance ordinaire ou extraordinaire qui suit la date de leur vacance, parmi des candidats inscrits sur la liste des éligibles ou bien parmi des évêques auxiliaires de l'article précédent. La liste des éligibles doit être dressée et revisée conformément à l'article 2 de la présente loi.

2. Le président du Saint-Synode Permanent en tant que président du Saint-Synode de la Hiérarchie annonce aux membres de cette dernière séance qu'il faut pourvoir à la provision de la métropole vacante et demande que la Hiérarchie fixe le jour de sa séance pour cette élection.

3. L'élection se fait en une seule et unique séance sans interruption dans la cathédrale d'Athènes, sous la présidence de sa Béatitude l'archevêque d'Athènes, en présence du représentant du Gouvernement qui y assiste et qui juge sans appel toute contestation.

4. Quant au reste l'élection se déroule suivant la même procédure que celle de la présente loi pour l'élection de l'archevêque.

5. Est considéré comme élu celui qui a obtenu au cours du vote d'élection la majorité relative.

6. En cas d'élection pour la provision de plus d'une métropole celle-ci doit se faire séparément pour chacune d'elles dans l'ordre successif fixé par décision de la Hiérarchie en même temps que le jour des élections. Pour chacune des métropoles dont le siège est vacant il est tenu une liste particulière.

d) *Création de la métropole du Pirée.*

Art. 16. — Est créée la métropole du Pirée avec comme siège la ville du Pirée et ayant pour circonscription les limites de l'ancienne commune du même nom. Elle sera pourvue lorsque le siège de l'archevêché d'Athènes — dont elle fait partie jusquà cette date — sera devenu vacant.

Art. 17. — Toute disposition contrevenant à celle de la présente ordonnance royale est abrogée.

Au ministre de l'Éducation nationale et des Cultes nous remettons la charge de la promulgation et de l'exécution de la présente Ordonnance.

Athènes, le 16 décembre 1959.

Paul,

Le ministre de l'Éducation nationale et des Cultes,

G. Boyatzis.

CHRONIQUE BIBLIOGRAPHIQUE

REVUES ORTHODOXES ROUMAINES

BISERICA ORTODOXA ROMANA

Bulletin officiel de la Patriarchie roumaine

1960. Septembre-octobre. — *Télégramme* envoyé par le patriarche de Roumanie, Justinien, à l'organisation des Nations Unies, pp. 763-765. — *Défense de la paix : Compte rendu* sur les travaux des Nations Unies et sur la conférence de Prague du Mouvement chrétien pour la paix, pp. 766-781. — *Mois de l'amitié roumano-soviétique : Recension* d'un ouvrage sur l'étude des relations entre les deux peuples, pp. 782-785. — *Anniversaires :* O. Moraru : *Douze années depuis la réintégration de l'Église Orthodoxe roumaine* (commémoraison de la liquidation de l'Église catholique de rite oriental), pp. 786-790. — A. C. Munteanu : *L'œuvre canonique de* Petru Maior (travail scolaire sur l'œuvre de cet archiprêtre qui appartenait à l'Église catholique roumaine de rite oriental; mort en 1821), pp. 791-816. — *Vie de l'Église : Début* de l'année scolaire dans les écoles théologiques; nouvelles des Églises Orthodoxes des autres pays, pp. 817-843. — *Passé de notre Église :* G. Cocora : *L'École de psalmodie de Buzau*, pp. 844-871. — M. Manuca : *La faculté de théologie de Jassy* (aperçu historique sur l'époque 1860-1864), pp. 872-906. — L. Predescu : *M. Moxa et son œuvre* (notice biobibliographique), pp. 907-920. — *Calendrier* historique ecclésiastique, 921-930. — *Évocations :* B. A. Alexandru : *A Patmos, dans la grotte de l'Apocalypse*, pp. 931-940. — *Documentaires :* M. Platica : *Le culte chrétien des vieux-croyants* (histoire, doctrines et pratiques de culte de ces dissidents de l'Orthodoxie russe; travail de séminaire), pp. 941-956. — I. N. : *Notes sur l'œuvre de A. Roublev à l'occasion du 6e centenaire de sa naissance*, pp. 957-962. — *Notations : Concert donné par la chorale de la Patriarchie*, pp. 963-968.

Novembre-décembre. — *Lettres* iréniques, *pastorales*, *messages* (reçus ou envoyés par le patriarche de Bucarest), pp. 971-986. — *Vie de l'Église : Élection* de l'évêque d'Arad; réunion de l'Assemblée Nationale ecclésiastique; vie de la

paroisse orthodoxe roumaine de Vienne; décès de l'évêque réformé de Cluj; nouvelles des Églises des autres pays, pp. 987-1011. — *Défense de la paix : Nouvelles* de la campagne des partisans de la paix, pp. 1012-1024. — *Anniversaires* (de caractère politique, national), pp. 1025-1029. — *Directives pastorales :* P. Vintilescu : *La messe des fidèles* (explication des rites de la première partie de la messe des fidèles), pp. 1030-1053. — *Passé de notre Église : Notice* sur le métropolite Ignatie Sarbul; croix commémoratives à Bucarest; calendrier historique ecclésiastique, pp. 1054-1124. — *Documentaires : Corrections* et compléments bibliographiques, pp. 1125-1141.

1961. Janvier-février. — Pour le 60e *anniversaire* du patriarche de Roumanie Justinien (messages et télégrammes de félicitation) et du métropolite d'Olténie, Firmilien; correspondance officielle de la patriarchie, pp. 5-80. — *Vie de l'Église : Consécration* d'évêque; fête patronale de l'Institut théologique de Bucarest; travaux de restauration de la cathédrale et du palais de la patriarchie; vie des Églises roumaines outre-frontière; nouvelles des Églises Orthodoxes des autres pays, pp. 81-156. — *Défense de la paix : Préparation* de la Conférence chrétienne de Prague pour la paix, pp. 157-160. — *Passé de notre Église : Études* de bibliographie religieuse, pp. 161-194. — *Recensions*, pp. 195-207.

Mars-avril. — *Messages* (reçus ou envoyés par le patriarche de Bucarest), lettre irénique envoyée par le patriarche Justinien (Pâques 1961), pp. 213-222. — *Passé de notre Église : Description* et histoire d'un monument religieux (le monastère Antim); contribution à l'histoire de la typographie dans l'Orient orthodoxe au XVIIIe siècle; 150e anniversaire de l'ouverture de la première école théologique orthodoxe en Transylvanie; précisions sur la chronologie des métropolites d'Oungrovalachie; échos dans la presse religieuse de Transylvanie des événements ecclésiastiques des autres provinces roumaines, pp. 223-392. — *Recension* d'un catalogue des manuscrits slaves se trouvant à la bibliothèque de l'Académie roumaine, pp. 393-400.

Mai-juin. — *Lettres iréniques;* messages (reçus ou envoyés par le patriarche de Roumanie, Justinien), pp. 405-443. — Pour le 13e *anniversaire* de l'intronisation du patriarche Justinien, pp. 444-482. — *Vie de l'Église : Visites* à la patriarchie de Bucarest; nécrologe; nouvelles de la vie des Églises Orthodoxes des autres pays, pp. 483-551. — *Défense de la paix : Nouvelles* sur la campagne des partisans en faveur de la paix, pp. 552-572. — *Directives pastorales : Exhortations* paternelles glanées dans les pastorales de Pâques des hiérarques de l'Église Orthodoxe roumaine, pp. 573-584.

ORTODOXIA

Revue théologique de la Patriarchie roumaine

1960. Octobre-décembre. — *Questions interconfessionnelles :* Petru Rezus : *Le spécifique de la religion chrétienne* (énumère huit traits distinctifs

que seule l'Orthodoxie vérifie; à la suite de Sabatier et de Harnack il voit dans le Protestantisme la religion de l'esprit (au sens libéral, adogmatique) alors que le Catholicisme serait celle de l'autorité despotique et du juridisme), pp. 507-525. — Ica I. Ioan : *Conceptions théologiques erronées sur les rapports entre nature et grâce* (travail scolaire présenté à l'Institut théologique de Bucarest), pp. 526-551. — Mircea Basarab : *Le dogme de la Sainte Trinité dans l'Ancien Testament*, pp. 552-570. — N. I. Stefanescu : *L'épopée et l'histoire dans l'œuvre de Clément d'Alexandrie*, pp. 571-596. — Vasiescu Cotiso : « *Summum bonum* » *dans la pensée gréco-romaine et la morale chrétienne* (étude scolaire), pp. 597-608. — *Notes sur livres et revues; l'Église et l'actualité* (de la campagne pour la paix); *notes* et commentaires, pp. 609-663.

1961. Janvier-mars. — « *Lien de la foi, de la charité et de la paix* »... (hommage de la rédaction de la revue au patriarche Justinien à l'occasion de son 60e anniversaire), pp. 3-21. — *Questions interconfessionnelles :* N. Chitescu : *L'œuvre théologique de* A. S. Khomiakov (grands traits de sa pensée théologique à l'occasion du centenaire de sa mort), pp. 22-54. — I. Barnea : *Un canon hymnographique illustré* (avec reproduction de miniatures), pp. 55-80. — C. Sarbu : *L'unité orthodoxe d'après les lettres iréniques* (étude sur les échanges coutumiers de lettres entre les chefs des Églises Orthodoxes autocéphales; signe et instrument d'unité entre les Églises indépendantes), pp. 81-89. — *Notes sur livres et revues* (à relever la recension de l'ouvrage du P. Gill sur le *Concile de Florence*), pp. 98-110. — *L'Église et l'actualité;* notes et commentaires (on y trouve entre autres la première partie d'une étude où plutôt un amas de réflexions intitulé *Une réplique orthodoxe du siècle dernier à l'infaillibilité papale* qui veut parler de Khomiakov mais touche à toutes sortes de problèmes concernant la controverse entre l'Orient et l'Occident), pp. 111-150.

Avril-juin. — *Questions interconfessionnelles :* M. Sesan : *De l'orthodoxie et de la catholicité* (recherche historique rapide faite d'un point de vue orthodoxe sur ces deux qualificatifs de l'Église une d'avant le schisme de 1054; d'après l'auteur ce serait l'Église catholique, qui après la séparation, aurait abandonné ce trait et serait devenue anti-orthodoxe; cela veut dire beaucoup sur l' « égarement » des catholiques surtout que Sesan joue à plaisir sur les deux acceptions du qualificatif orthodoxe, tantôt historique tantôt dogmatique; cependant il formule en conclusion l'espoir de voir le Concile convoqué par le pape Jean XXIII contribuer à rétablir l'état de choses de l'époque où les deux qualificatifs désignaient la même chrétienté), pp. 155-167. — N. I. Stefanescu : *La dramaturgie hellène antique dans l'œuvre de Clément d'Alexandrie*, pp. 168-194. — V. I. Bria : *La contribution de saint Athanase à la fixation du dogme christologique* (travail scolaire sur ce chapitre d'histoire de doctrines), pp. 195-213. — C. Voicu : *Problèmes dogmatiques dans l'œuvre* « Le grand discours catéchétique » *de saint Grégoire de Nysse* (travail scolaire), pp. 214-229. — D. Popescu : *La sainteté d'après saint Cyrille d'Alexandrie* (insistance spéciale sur le rôle de l'eucharistie dans l'assimilation de la sainteté), pp. 230-241. — I. Turcu : *Aspects dogmatiques dans la correspondance d'Isidore de Séville* (travail de séminaire), pp. 242-264. — *Notes sur livres et revues;* l'Église et l'actualité; notes et commentaires (à retenir de cette rubrique : I. Bria : *La tradition orthodoxe d'après l'Encyclique des patriarches orthodoxes de 1848*, 7 pp.), pp. 265-328.

Juillet-septembre. — *Questions interconfessionnelles :* Gr. Marcu : *Éléments d'histoire antique dans les écrits de saint Luc*, pp. 331-367. — Ica Ioan :

Importance dogmatique des réponses du patriarche Jérémie II (patriarche de Constantinople consulté par les professeurs protestants de Tubingue, qui prit position en face des doctrines protestantes contenues dans la Confession d'Augsbourg; il y eut trois réponses, 1576-1581), pp. 368-392. — D. Popescu : *La doctrine du sacrement du baptême dans les premiers siècles chrétiens* (travail scolaire), pp. 393-404. — C. Voicu : *La christologie des Pères Apostoliques*, pp. 405-418. — S. Anuichi : *Le rôle de la métropolie de Carlowitz dans la défense de l'orthodoxie en Autriche-Hongrie* (bref aperçu historique), pp. 419-432. — *Notes* sur livres et revues; l'Église et l'actualité (article de Em. Vasilescu : *Les religions du monde et la solidarité humaine*, 11 pp.); *notes* et commentaires, pp. 433-480.

STUDII TEOLOGICE

Revue des Instituts théologiques de la Patriarchie roumaine

1961. Janvier-février. — *Hommage* de la revue au patriarche Justinien pour ses 60 ans, pp. 3-12. — I. Ramureanu : *La lutte de l'orthodoxie contre l'Arianisme*, pp. 13-31. — Gr. Marcu : *La rencontre de Cana en Galilée* (commentaire biblique), pp. 32-40. — O. Bucevschi : « *Les enfants de Dieu* » (étude de morale biblique), pp. 41-54. — E. Vasilescu : *Les Trois saints Hiérarques et la culture de leur temps*, pp. 55-65. — I. Coverca : *Le jugement ecclésiastique à l'époque ancienne*, pp. 66-85. — D. Fecioru : *Le catalogue des manuscrits roumains de la bibliothèque de la Patriarchie roumaine* (suite IX), pp. 86-109. — *Notes bibliographiques*, pp. 110-120.

Mars-avril. — L. Coman : *Le portrait de saint* Cyprien *dans les panégyriques de saint* Grégoire de Nazianze *et de* Prudence (plutôt valeur littéraire qu'historique), pp. 123-149. — I. Turcu : *La vénération des saints comme expression de l'unité chrétienne* (seul élément qui regarde l'unité, l'amour large, universel; il est d'importance), pp. 150-165. — Ica Ioan : *La doctrine du bienheureux Augustin sur la Sainte Trinité* (d'après le traité « De Trinitate »), pp. 166-188. — Vl. Prelipceanu : *L'origine de l'alphabet à la lumière des récentes découvertes*, pp. 189-201. — M. Basarab : *L'Ancien Testament dans les liturgies orthodoxes*, pp. 202-225. — D. Fecioru : *Le catalogue des manuscrits roumains de la bibliothèque de la Patriarchie roumaine* (suite de la liste, X), pp. 226-237. — *Notes bibliographiques*, pp. 238-251.

Mai-juin. — F. Costea : *Les critères de la moralité chrétienne*, pp. 255-270. — I. Gh. Savin : *Précisions et reconsidérations autour du problème « les Frères du Seigneur »* (soutient contre l'exégèse catholique que Judas et Simon seraient les fils de saint Joseph et que Jacques le Mineur serait cousin de ceux-ci; ceci apparaît à l'auteur être orthodoxe, évangélique et la vérité tout court sur cette question), pp. 271-296. — V. I. Chitu : *Le rapport entre le culte de l'Ancien Testament et le culte chrétien*, pp. 297-320. — M. Colotelo : *L'Église Copte, caractéristique de son organisation* (travail scolaire), pp. 321-348. — M. Platica : *Le chanoine Clément* Popovici *et sa contribution au développement du droit ecclésiastique orthodoxe* (l'œuvre d'un professeur de droit

canonique formé à Vienne; il vécut au XIX[e] siècle), pp. 349-363. — D. Fecioru : *Le catalogue des manuscrits de la bibliothèque de la Patriarchie de Roumanie* (suite de la liste, XI), pp. 364-376. — *Notes bibliographiques*, pp. 377-388.

Septembre-octobre. — I. G. Coman : *La mère du bienheureux Augustin*, pp. 391-409. — M. Basarab : *Le psaume 101* (100) (l'idée de prière et sacrifice d'après ce psaume), pp. 410-426. — V. Bria : *L'hymne à la charité* (I Cor., XIII, 1-3) *dans les homélies de saint Jean Chrysostome*, pp. 427-436. — I. Vesa : *L'anaphore dite de saint Hippolyte de Rome* (origine, authenticité et contenu), pp. 437-444. — A. Munteanu : *L'application des peines*, à la lumière des saints canons, pp. 445-465. — I. Coverca : *L'application des codes de droit ecclésiastique* (« Pravile »), pp. 466-488. — F. Costea : *Idées morales et sociales dans les proverbes roumains*, pp. 489-502. — D. Fecioru : *Le catalogue des manuscrits de la bibliothèque de la Patriarchie roumaine* (suite XII), pp. 503-518. — *Notes bibliographiques*, pp. 519-524.

MITROPOLIA MOLDOVEI SI SUCEVEI

Revue officielle de l'archevêché de Jassy en Moldavie, Roumanie

1961. Janvier-février. — Pour la paix du monde (commentaire sur un appel communiste en faveur de la paix), pp. 3-5. — *Problèmes du temps* : Notes de la rédaction de la revue au sujet des élections en Roumanie, pp. 6-8. — *Études* : *Évêque* Nicolas : *Traductions de poésie ambrosienne* (traduit en roumain et commente deux hymnes de saint Ambroise), pp. 9-17. — Petru Rezus : *Un chapitre de l'histoire de l'enseignement théologique dans la Moldavie du Nord : le séminaire de Poutna* (au XVIII[e] siècle), pp. 18-22. — N. Mladin : *Le problème de l'homme* (exposé philosophique et religieux qui accentue fortement l'aspect social et l'engagement au travail de l'homme en opposition à l'individualisme capitaliste bourgeois), pp. 23-47. — Em. Vasilescu : *Les rites d'enterrement dans les diverses religions* (après avoir exposé les cérémonies et rites des diverses religions il traite des cérémonies orthodoxes; à ce sujet il demande aux prêtres de « ne pas laisser voiler le prestige de ce culte des morts par des pratiques superstitieuses »), pp. 48-70. — Ion I. Bria : *L'encyclique des patriarches orthodoxes de 1848 et la défense de l'Orthodoxie* (importance dogmatique et apologétique de ce document qui voulait répondre à la lettre de Pie IX *Ad Orientales*), pp. 71-77. — *Prédication* (texte d'un sermon sur l'amour du prochain); monuments d'art sacré; figures du passé de l'Église moldave; notes, recensions et chroniques ecclésiastiques (à relever une note sur la métropole orthodoxe d'Albanie), pp. 78-136.

Mars-avril. — *Pastorale* du métropolite Justin pour la fête de Pâques 1961 (pathétique énumération des attestations de la Résurrection depuis les femmes myrrhophores jusqu'à l'Église de nos jours et au salut échangé par les chrétiens d'Orient à Pâques; après cette introduction et après avoir mentionné

la joie pascale on lit une longue exhortation sur la paix), pp. 139-145. — *Chronique* sur les activités des partisans pour la paix, pp. 146-148. Décès de l'écrivain orthodoxe roumain Gala Galaction (études de C. Nonea et Sc. Porcescu), pp. 149-165. — *Études :* V. Bratulescu : *La pierre tombale de Bogdan II* (prince moldave, XV^e siècle), pp. 166-180. — N. Vornicescu : *Nos sermonnaires* (aperçu historique), pp. 181-202. — V. Ignatescu : *Aspects sotériologiques dans l'hymnographie du Triode* (étude sur la liturgie du Carême), pp. 203-212. — Monuments d'art chrétien en Moldavie; figures du passé de l'Église moldave (Theoctist Scriban); maîtres de l'art universel (une étude sur la vie et l'œuvre d'André Rubliov signée par I. Craciunas); documents (correspondance de l'évêque Melchisédec avec les hiérarques russes, 1849-1892); notes, recensions et chroniques ecclésiastiques, pp. 213-320.

Mai-juin. — *Actualités* de la campagne en faveur de la paix, pp. 323-350. — Monuments d'art chrétien en Moldavie : N. Grigoras : *L'église, les Trois Hiérarques de Jassy*, pp. 351-436. — *Études :* V. Molin : *Un aspect du complexe de l'art religieux roumain* (étude sur la lettre initiale majuscule dans la miniature moldave et l'imprimerie de Neamt), pp. 437-446. — *Prédication : Sermon* du prof. Em. Vasilescu pour la fête de la Pentecôte, pp. 447-451. — Figures du passé de l'Église moldave; notes, recensions et chroniques ecclésiastiques, pp. 452-592.

Juillet-août. — *Commentaires* (sur les thèmes de la lutte pour la paix et sur l'anniversaire de l'invasion de la Roumanie par les armées russes), pp. 495-501. — *Études : Prof.* N. Neaga : *La flore et la végétation* dans *l'Orient biblique* (étude sur leur symbolisme dans l'Écriture), pp. 502-525. — M. Pacurariu : *Manuscrits roumains dans la bibliothèque de l'évêché de Roman et Husi*, pp. 526-533. — *Prédication : Sermon* de Gh. Papuc sur la force de l'exemple, pp. 534-537. — *Monuments d'art chrétien en Moldavie :* I. D. Stefanescu : *L'œuvre de Grigorescu au monastère d'Agapia*, pp. 538-559. — *Figures* du passé de l'Église moldave (Ghermano Vida); notes, recensions et chroniques ecclésiatiques, pp. 560-598.

Septembre-décembre. — *Pastorale* du métropolite Justin pour la fête de Noël, pp. 601-605. — *Commentaires* sur la paix et sur l'amitié « solide et éternelle » entre soviétiques et roumains, pp. 606-614. — *Études :* M. Sesan : *Les slaves, le christianisme et Rome* (étude historique sur les débuts du christianisme chez les slaves), pp. 615-633. — *Diverses études* (sur un procès ecclésiastique au XIX^e siècle; une étole de Ion Motoc Vornicul et sur un memento des morts conservé en manuscrit), pp. 634-682. — Monuments d'art chrétien; documents, notes, recensions et chronique ecclésiastique, pp. 683-746.

Tradition et vie ecclésiale

La Tradition, mode original de communication

Yves M.-J. CONGAR, O. P.

Tradition comporte l'idée de confier quelque chose à quelqu'un. On trouve en elle cette valeur de confiance que l'écrit n'implique pas au même degré, étant, de soi, divulgation. Il y a plus : l'aveu ou l'affirmation que ce que l'on confie ainsi dépasse ce qui en est exprimable. C'est un trésor, un dépôt, qu'un texte n'épuise pas et qui ne peut être gardé que dans un sujet vivant. L'Evangile écrit dans les cœurs déborde le texte rédigé, qui est pourtant inépuisable. C'est un fait dont les Pères avaient un sentiment très vif [1]. Partant d'un texte de saint Basile, Dom Casel disait que la tradition est caractérisée par le fait de ne pas être écrit, *Nicht-Schrift-sein*, à telle enseigne que, dans le cas même où elle transmet un texte rédigé, l'apport propre de la tradition reste essentiellement quelque chose de non écrit, *wesenschaft ungeschrieben* [2].

Martin Perez Ayala, le premier qui rédigea un traité formel sur la tradition, voyait celle-ci comme un autre genre d'enseignement à côté de l'Ecriture [3]. Un siècle et demi plus tard, Bossuet écrivait, contre Richard Simon et Ellies du Pin : « La tradition que j'allègue ici comme interprète de la loi de Dieu est une doctrine non écrite venue de Dieu même et conservée dans les sentiments et la pratique universelle de l'Eglise [4]. »

1. Voir TERTULLIEN, *Praescr.*, 21, 3, et surtout saint BASILE, *De Spiritu Sancto*, 27 (P. G., 32, 191 C; S. Ch. 17, p. 236).

2. *Jahrb. f. Liturgiewiss.*, 13 (1933), p. 101.

3. La préface, datée d'Augsbourg, 6 mai 1548, de son *De divinis, apostolicis atque ecclesiasticis traditionibus...* (Cologne, 1548), énonce ainsi son intention : montrer, contre les protestants, « esse in Ecclesia Dei praeter Canonicam scripturam aliud genus doctrinae, in ipsa tamen fundatum et observatum... quod divina scriptura et Apostolici patres Traditionem vocant. »

4. *Défense de la Tradition et des saints Pères.*

Nous voudrions, dans cet article, étudier la Tradition en tant qu'elle est un mode de communication différent de l'Ecriture à telle enseigne que, non contente de transmettre quelque chose qui n'est pas écrit et sans doute ne peut pas l'être, elle transmet cela même qui est écrit d'une façon différente, originale[5].

Les faits

Dans l'*Essai théologique*, second tome de notre étude *La Tradition et les traditions*, nous mettrons la Tradition en rapport avec cette grande économie divine qui ne commence pas avec le Processus de Révélation, mais ne fait qu'y reprendre ou continuer ce qui existe de toute éternité dans le sein de Dieu : « Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé, ce que nos mains ont touché du Verbe de vie : car la vie s'est manifestée, nous en rendons témoignage, et nous vous annonçons cette Vie éternelle qui était auprès du Père et qui nous est apparue; ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons, afin que vous aussi soyez en communion avec nous. Quant à notre communion, elle est avec le Père et avec son Fils Jésus-Christ » (1 Jn, 1, 1-3).

C'est une même coulée, une unique communication qui, selon le message de saint Jean, est à la fois lumière et vie, révélation ou manifestation, et communion. Du reste, la notion johannique de vérité unit ces deux aspects. Mais est-ce « johannique », n'est-ce pas plutôt « biblique » qu'il faut dire ? Est vrai ce qui est conforme à ce que Dieu veut et qu'il a dit. Ce qui est vraï de cette façon, existe et vit en plénitude. Jésus-Christ est la perfection de la vérité et de la vie pour le monde entier. Dieu lui a donné tout ce qu'il fallait pour qu'il fût tel. — « Tout m'a été remis par mon Père, πάντα μοι παρεδόθη παρὰ τοῦ πατρός μου , et nul ne connaît le Fils si ce n'est le Père, comme nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils veut bien le révéler » : Mt., 11, 27; Lc, 10, 22 : et cela, pour le donner à l'Eglise et, en elle, le donner au monde (cf. Jn, 3, 16). La Tradition chrétienne (ou le christianisme comme Tradition) a son origine dans cette livraison de « tout » que le Père a faite à Jésus-Christ; elle est elle-même, en son fond le plus intime, la livraison de *Jésus-Christ*. « Mes archives, c'est Jésus-Christ », disait saint Ignace d'Antioche[6].

Jésus-Christ lui-même n'a rien laissé par écrit, il nous a laissé le christianisme : pas des énoncés doctrinaux seulement, mais la réalité du salut et de la communion, la réalité de la

5. Voir le texte de M. Blondel cité *infra*, p. 425.
6. *Philad.*, 8, 2.

Nouvelle Alliance. En elle, bien des choses étaient contenues, et donc ont été pour autant instituées, que peut-être les textes apostoliques, simples témoignages partiels portés sur la réalité de la Nouvelle Alliance, n'énoncent pas explicitement, ou énoncent de façon allusive, implicite ou enveloppée[7]. Il y a infiniment plus dans la réalité de l'eucharistie que Jésus a célébrée, que dans les témoignages portés par le Nouveau Testament sur cette réalité et sur l'institution même du sacrement. Ce témoignage tient dans une quarantaine de versets : leur richesse est immense et les esprits n'ont pas fini de l'inventorier, mais ce n'est qu'un témoignage, alors que l'Eglise tient la réalité. Elle a vu célébrer les Apôtres, qui ont vu le Christ célébrer. Elle a communié à la célébration des Apôtres, qui ont communié à celle du Christ. Quand, au lendemain de la Pentecôte, les fidèles pratiquaient assidûment la fraction du pain (Ac., 2, 42 et 46), il n'existait encore aucune charte écrite de l'eucharistie, et celle qui sera rédigée plus tard se contente de rapporter le fait, d'exprimer la foi de l'Eglise, sans préciser une façon de faire. Tandis que l'Ancien Testament détaillait minutieusement le rite des célébrations, pascales et sacrificielles, le Nouveau Testament ne détermine rien : on suivrait le modèle vivant, transmis avec la réalité même de ce qu'on célébrait. On a ainsi pratiqué l'eucharistie une bonne trentaine d'années sans qu'il existât un texte qui en parlât. Elle était par excellence un objet de « tradition »[8]. Le rite et l'action avaient précédé l'écrit, sinon la doctrine[9], tout comme, dans la structure hiérarchique de l'Eglise, il existe une antériorité de nature de la consécration sacerdotale sur l'autorité pastorale qui, cependant, la finalise[10].

Nous voyons aujourd'hui surtout, dans les Apôtres, les fondateurs d'Eglise, les pasteurs. Les Pères, la liturgie, les grands scolastiques, ont vu tout cela en eux, mais aussi et sans doute même d'abord ceux que, à l'image de son Fils, Dieu avait

7. Comp. Möhler, *L'Unité dans l'Église*, trad. Ph. Bernard, Bruxelles, 1839, § 69, pp. 224 s.; trad. A. de Lilienfeld, Paris, 1938, § 68, p. 221 : il suggère des applications à la Primauté et au culte des Saints. On pourrait trouver d'autres applications, par exemple, dans notre connaissance de l'institution de certains sacrements par le Christ. Nous avons déjà proposé cet aspect de la Tradition comme réalité dans *Vraie et fausse réforme*, Paris, 1950, pp. 488 s., 501, voire dans *Vie de l'Église et Conscience de la Catholicité*, dans *Bull. des Missions*, septembre 1938 (reprod. dans *Esquisses du mystère de l'Église*, Paris, 1941, pp. 117-127). — Voir, dans le même sens, X., *Pour une notion « réaliste » de la Tradition*, dans *Istina*, 5 (1958), pp. 129-132.

8. Chez saint Paul, chez saint Justin, les expressions « traditio, tradere » s'appliquent particulièrement à l'eucharistie : B. Reynders, *Paradosis...*, dans *Rech. de Théol. Anc. et Méd.*, 5 (1933), pp. 155-191; pp. 168-169 et 171, n. 93.

9. Voir sur ce sujet L. Bouyer, dans *La Maison-Dieu*, n° 10 (1947), pp. 71 s., 75, et *Le rite et l'homme... (Lex orandi*, 32), Paris, 1962.

10. Cf. V. Fuchs, *Weihesakramentale Grundlegung kirchlicher Rechtsgewalt*, dans *Scholastik*, 1941, pp. 496-520; Ch. Journet, *L'Église du Verbe incarné*, t. I, Paris, 1941, pp. 34 s., 601 s.; comp. W. Maurer, *Bekenntnis u. Sakrament...*, Berlin, 1939.

sanctifiés pour les envoyer dans le monde[11] : les hommes charismatiques, unis à Jésus-Christ par son Esprit, assimilés à Lui dans leur témoignage, leur souffrance et finalement leur mort. Ils se faisaient, des Apôtres, une image extrêmement religieuse et spirituelle[12]. Le vrai rapport d'alliance avec Dieu en Jésus-Christ et par son Esprit dans l'Eglise, en quoi consiste l'Evangile, les Apôtres l'ont compris et révélé par leur enseignement, mais ils l'ont d'abord vécu parfaitement et ils l'ont communiqué en plénitude. Il y a bien des choses que les chrétiens ont comprises dans les écrits apostoliques ou dans les témoignages les plus anciens et qu'ils continuent d'y comprendre, parce qu'ils tiennent leur réalité dont les textes parlent. On pourrait apporter, de ce fait, plus d'une illustration tirée de l'expérience[13], mais nous renverrons une fois de plus à l'exemple majeur de l'eucharistie. Nous disposons aujourd'hui d'un grand nombre de textes et d'explications mais les simples fidèles ne s'y réfèrent guère, et même les doctes, qui peuvent les connaître, en apprennent plus sur l'eucharistie en la vivant et en en vivant... L'écrit est une référence et, s'il s'agit des écrits apostoliques, une référence normative. Mais la foi de l'Eglise, tout comme sa vie, est réglée de la façon la plus immédiate par la réalité chrétienne contenue dans la Tradition totale; de façon immédiate encore, mais en une démarche seconde, elle est réglée par les écrits apostoliques[14].

Sans doute bien des lecteurs, et pas seulement des protestants, penseront et diront : Soit, mais n'est-ce pas trop idéal ? Nous savons trop bien ce que vaut une tradition purement orale. Les exemples de conservation-record que l'on cite ne peuvent faire oublier celui de Papias, qui a voulu, avant le milieu du second siècle, recueillir les souvenirs encore vivants de ceux qui avaient personnellement connu les Apôtres. Ce n'est pas encourageant. Papias a préféré aux livres la voix vivante et qui

11. Cf. *Jn*, 10, 36; 17 et notre *Pentecôte*, Paris, 1956, pp. 120 s.

12. Il vaudrait la peine d'étudier l'image des Apôtres présentés par la liturgie, par les Pères. Pour saint Thomas d'Aquin, cf. A. Lemonnyer, *Les Apôtres comme docteurs de la foi d'après saint Thomas*, dans *Mélanges thomistes* (*Bibl. thomiste*, 3), Le Saulchoir, 1923, pp. 153-173.

13. Parlant de la re-création de la vie religieuse dans le protestantisme, Fr. Biot écrit : « La connaissance progressive de ce qu'on pourrait appeler le mystère de la vie religieuse et de ses exigences et conditionnements concrets n'est apparu à la conscience des frères et des sœurs qu'après plusieurs années de vie commune » (*Signification ecclésiologique du renouveau cénobitique protestant*, dans *Istina*, 1961-1962, p. 223). Il fallait recréer les conditions de pénétration spirituelle sur la base de l'expérience, que la tradition offre d'emblée là où elle existe.

14. Voir J. Ratzinger, *Wesen und Weisen der Auctoritas in Werke des hl. Bonaventura*, dans *Die Kirche und ihre Amter* (*Festg. Kard. Frings*), Cologne, 1960, pp. 58-72 : à propos des mots non scripturaires de la formule liturgique de la consécration eucharistique : l'Église suit *l'institution* des Apôtres plus que le *récit* du texte évangélique.

demeure[15], mais il nous a transmis quelques fables dans le peu qui nous reste de ses *Exégèses des discours du Seigneur.*

Il est difficile de juger d'un recueil dont quelques fragments très brefs seulement nous sont parvenus. Mais surtout, nous ne parlons pas ici des traditions transmises *viva voce,* sur lesquelles il serait assez décevant de compter : nous parlons de permanence de la réalité. Ici même, nous concédons qu'il peut être assez vite difficile, les années se succédant, de faire le départ, dans la forme concrète des réalités, entre les apports de l'histoire et ce qui vient des Apôtres. Mais ce n'est pas vraiment de cela, ce n'est pas du détail matériel qu'il s'agit, c'est du sens intime des choses. Pourtant, sans verser dans un purisme qui sacrifierait quelque chose de la plénitude à une recherche assez cérébrale et scolaire de la pureté, nous admettons que rien n'égale la valeur des écrits apostoliques comme nécessaire référence critique de notre volonté de fidélité à l'héritage apostolique.

Si ce que nous avons dit jusqu'ici est exact, on comprendra que l'essentiel de cette fidélité est également *réel* et que l'exactitude des formulations théologiques, pour très importante qu'elle soit, demeure relativement secondaire. Il est nécessaire de s'y conformer quand une définition est acquise mais, avant qu'elle ne le soit ou dans l'ignorance où l'on se trouve, il peut exister une rectitude réelle au sein même d'une insuffisance des formules. Il y a longtemps qu'on a relevé d'assez graves inexactitudes dans les énoncés christologiques ou trinitaires des écrivains anténicéens. Les protestants du XVII[e] siècle ont argué de ces difficultés, dont Petau n'a pas bien su sortir. Certains écrivains authentiquement orthodoxes ont eu des façons de s'exprimer qui, appréciées selon les critères ultérieurs, pourraient être rejetées comme hétérodoxes. Mais Möhler voyait certainement juste, et tel patrologue contemporain reprend, en somme, son idée, quand il estimait qu'il ne fallait pas tant regarder les formules des Pères anciens que recueillir le témoignage de leur prière, de leur vie et de leur mort. « Nous ne pouvons pas nous figurer qu'il eût jamais été possible à un arien d'écrire une épître semblable à celle de saint Clément de Rome, de saint Ignace ou de l'auteur de l'épître attribuée à Barnabé; ni qu'un arien pût louer Jésus-Christ du fond de son cœur, comme Polycarpe. Un arien ne peut pas parler de la justification par la foi en Jésus-Christ comme saint Clément[16]... »

15. Ap. Eusèbe, *Histoire Ecclésiastique*, III, 39, 4 (S. Ch. 31, Paris, 1952, p. 154). Les fragments de Papias que nous possédons n'emploient pas le mot παραδόσις

16. Möhler, *Athanase le Grand*, trad. J. Cohen, Paris, 1840, t. I, pp. 324 s. Voir encore, *ibid.*, t. I, pp. 30 s. (saint Ignace), 85-86, 138-139, 161 s., 166, 169; t. II, pp. 132, 147, et notre étude *L'esprit des Pères d'après Möhler*, dans *La Vie Spirituelle, Suppl.*, avril 1938, pp. 1-25, reproduit dans *Esquisses du mystère de l'Eglise*, 1re éd., Paris, 1941, pp. 129-148 (cf. pp. 135 s., et comp. pp. 159 s.). Comp. G. Bardy, *En lisant les Pères*, 2e éd., 1933, p. 113.

Cette primauté de la réalité sur les formules, ce dépassement des textes par la réalité, rendent compte aussi peut-être de la difficulté qu'on éprouve parfois à justifier certaines affirmations dogmatiques en données documentaires bibliques ou traditionnelles. Nous pensons par exemple aux diverses tentatives faites pour rattacher à la Révélation biblique l'Assomption corporelle de la Mère de Dieu[17].

L'argument, plus ou moins compliqué, reste toujours en deçà de la certitude du fait. Mais, d'un autre côté, nous avons souvent été frappé en voyant comment certains Pères, mettant en œuvre d'assez médiocres ressources philologiques, et donc exégétiques, aboutissaient cependant à une intelligence extrêmement profonde de la Révélation dans leurs commentaires bibliques[18]. C'est qu'ils lisaient le document à partir de la réalité chrétienne, avec laquelle ils étaient en communion profonde. Mais cette *via vitae*, c'est la Tradition même, pour nous comme pour l'Eglise ancienne. Quand on étudie, par exemple, la théologie du baptême chez les Pères du IIe siècle[19], on y trouve peu de références aux textes de saint Paul, mais une doctrine s'élaborant essentiellement à partir de la réalité même du baptême, tenue et vécue dans l'Eglise. On dirait aussi bien — et, disant cela, on définirait le génie même des Pères et de la liturgie — : une doctrine exprimant simplement le sens de ce qu'on fait dans l'Eglise.

C'est faute d'avoir fait cela et pour avoir suivi raidement une définition théorique en y ajoutant une lecture trop littéraliste du texte scripturaire, qu'un Calvin, par exemple, malgré tout son génie, a pu écrire un chapitre aussi décevant que le chapitre XIIIe de l'*Institution* de 1539-1541 touchant les sacrements autres que le baptême et l'eucharistie[20].

Tout ce que nous venons de dire permet de comprendre pourquoi et comment la liturgie est le lieu privilégié où se garde et se communique la Tradition : car elle est la première des choses qui se fait dans l'Eglise, et de beaucoup la principale.

17. Celles, par exemple, du P. A.-M. Dubarle (*Ecriture et Tradition à propos de publications protestantes récentes*, dans *Istina*, 1956, pp. 399-416; 1957, pp. 113-128), du P. L. Bouyer (*Le Trône de la Sagesse*, Paris, 1957), de nous-même (dans *Dieu Vivant*, n° 18, 1950, pp. 107-112; reproduit dans *Les Voies du Dieu Vivant*, Paris, 1962, pp. 219 s.; à plus forte raison de Teofilo de Orbiso, *Contiénese en la Escrittura la Assunció de la Virgen* (dans *Est. Francisc.*, 54 (1953), pp. 5-25), qui voit l'Assomption formellement, bien qu'implicitement, contenue dans *Gn.*, 3, 15.

18. Exemple : saint Augustin, ne connaissant pas les particularités de certains hébraïsmes et commentant des expressions comme « filius hominis » (*En. in Ps.* 8, 10 : P. L., 36, 113), ou « in generatione generationum » (*En. in Ps.* 101, 10 : P. L., 37, 1310 s.).

19. Voir A. Benoît, *Le baptême chrétien au second siècle. La théologie des Pères*, Paris, 1953.

20. Éd. Coll. Budé, t. IV, pp. 73 s.

Elle est, en effet, la célébration active et opérante du mystère chrétien. Et comme elle célèbre et contient ce mystère tout entier, elle transmet tout l'essentiel de ce qui doit être transmis.

Que la liturgie soit un « lieu théologique » privilégié, le fait est trop bien connu et aujourd'hui trop généralement reconnu pour qu'il soit utile de l'établir[21]. Il tient à la nature même de la liturgie, qui est un culte et comporte en conséquence la valeur d'une attestation ou profession de la foi. On peut ramener le fameux adage « *Lex orandi, lex credendi* » à son sens originel, comme l'a fait décisivement Pie XII[22], il reste que l'Eglise a comme investi toute sa foi dans sa prière et que si la ferveur n'est pas créatrice de vérité, la liturgie contient, livre et exprime à sa manière la totalité de mystères dont l'intelligence et le dogme lui-même n'ont formulé que certains aspects. « On n'a pas commencé par dire que le pain était changé en corps du Christ et le vin en son sang; ce qu'on a dit d'abord et ce qu'on dit toujours, c'est : « *Ceci est mon corps, ceci est mon sang* ». L'idée complémentaire d'un changement peut être appelée à bon droit une réflexion ultérieure[23]. »

On a aimé, ces dernières années, souligner le fait que la célébration liturgique et principalement les sacrements sont un canal par lequel la Révélation du salut de Dieu en Jésus-Christ nous parvient; la liturgie atteste les mystères, elle les annonce en les célébrant, ne cessant de proclamer les thèmes les plus fonciers de l'Ecriture, en nous faisant donner, à mesure, la

21. Voir A. Zaccaria († en 1795), *De usu librorum liturgicorum in rebus theologicis*, dans Migne, *Theologiae Cursus completus*, t. 5, Paris, 1858, col. 207-310; J. Brinktrine, *Die Liturgie als dogmatische Erkenntnisquelle*, dans *Ephem. Liturg.*, 43, 1929, pp. 44-51; *Der dogmatische Beweis aus der Liturgie*, dans *Scientia sacra (Festg. card. Schulte)*, Cologne-Dusseldorf, 1935, pp. 231-251; Pl. de Meester, *De liturgia ut principio conservationis et progressus fidei sec. conceptum theologiae Orientis separati*, dans *Acta VI. Conventus Velehrad*, Olmütz, 1933, pp. 91-110; M. Niechaj, *Methodus et valor argumentationis dogmaticae ex factis liturgicis*, *ibid.*, pp. 196-205; W. de Vries, *Lex supplicandi, lex credendi*, dans *Ephemer. Liturg.*, 47, 1933, pp. 48-58; M. Cappuyns, *Liturgie et théologie*, dans *Quest. Lit. et Par.*, octobre 1934, pp. 249-272; J. Weber, *La liturgie* est « la didascalie de l'Église » (Pie XI) *par son enseignement dogmatique*, dans *Le vrai visage de la Liturgie*, Louvain, Mont-César, 1938, pp. 89-114 (même volume, p. 256, textes récents de la hiérarchie sur la valeur doctrinale de la liturgie); P. Renaudin, *De auctoritate S. Liturgiae in rebus fidei*, dans *Divus Thomas*, Fribourg, 1935, pp. 41-54; *Ami du Clergé*, 53, 1936, pp. 545-548; B. Capelle, *Mission doctrinale et spirituelle de la liturgie*, dans *Quest. Lit. et Par.*, juillet 1948, pp. 165-177; *Autorité de la liturgie chez les Pères*, dans *Rech. de Théol. Anc. et Méd.*, 21, 1954, pp. 5-22; M. Pinto, *O Valor teologico da liturgia*, Braga, Livr. Cruz., 1952, p. 102; I.-H. Dalmais *La liturgie*, dans *Initiation théologique*, t. I, Éd. Cerf, 1952, pp. 102-124; C. Vagaggini, *Il sensu teologico della Liturgia*, Rome, 1957; A. Jungmann, *Liturgie als Schule des Glaubens*, dans *Liturgisches Erbe u. Pastorale Gegenwart*, Innsbruck, 1960, pp. 437-450.

22. Le sens est : la loi, intimée par saint Paul, de prier pour toutes choses, indique la vraie doctrine de la grâce nécessaire pour tout (cf. Célestin Ier : Denzinger 139).

23. D. A. Vonier, *La clef de la doctrine eucharistique*, Lyon, 1942, p. 183.

réponse d'accueil et de louange que demande la Parole ainsi proposée[24]. Cet aspect du culte doit plaire aux protestants, aux réformés surtout, qui définissent le sacrement comme « *verbum visibile* », une parole sensible, et lui attribuent une valeur essentiellement cognitive. Ils tendent, par là, à éclipser l'autel au bénéfice de la chaire : ce qui a si souvent été fait jusque dans l'organisation matérielle des lieux de culte.

Or l'autel et la chaire sont deux lieux différents de la communication du salut dans l'Eglise[25]. La Tradition est gardée et communiquée par l'autel comme par la chaire. La chaire — parole écrite et même parole parlée — communique une connaissance par la voie de signes spéculatifs, de formules; l'autel communique le corps même de la réalité sous des signes qui la contiennent ou en produisent le fruit. Une communion spirituelle, intentionnelle, est mesurée par ma ferveur et se cherche sur la base d'une représentation; la communion réelle permet au mystère d'opérer, bien au-delà de mes projets, selon le réalisme de ce don définitif, de cette ultime venue, que Dieu a faits en venant corporellement à nous, en nous donnant son corps. Faisant allusion au texte fameux de saint Ignace d'Antioche, « la foi qui est la chair du Seigneur et l'*agapè* qui est le sang de Jésus-Christ », P. Nautin écrit : « La Tradition des Apôtres n'est pas une donnée seulement conceptuelle, mais un dépôt sacramentel, la πίστις du baptême, avec son achèvement l'ἀγάπη, l'Eucharistie[26]. » Dans le sacrement, on reçoit, on tient et l'on transmet plus qu'on ne saurait exprimer et comprendre. C'est pourquoi, tout en sachant de quelle immense valeur sont les fêtes et les célébrations pour inculquer une vérité, surtout dans l'esprit des simples[27], il faut éviter, en « utilisant » trop

24. Voir Fr. Probst, *Lehre u. Gebet in den drei ersten Jahrhunderten*, Tubingue, 1871; H. Schlier, *Die Verkündigung im Gottesdienst der Kirche*, Cologne, 1956, reproduit dans *Die Zeit der Kirche*, Freiburg, 1956, pp. 244-264, trad. fr. *Le Temps de l'Église*, Tournai-Paris, 1961, pp. 249-268; R. Schneider, *Die Tradierung der neutestamentlichen Heilswahrheiten in den Anaphoragebeten der Alten Kirche*, dans *Una Sancta*, avril 1957, pp. 29-36; Ed. Schlink, *Die Struktur der dogmatischen Aussage als œkumenisches Problem*, dans *Kerygma u. Dogma*, 3 (1957), pp. 251-306; R. Grosche, *Das Bekenntnis bei Paulus in seiner Bedeutung f. die Kirche*, dans *Catholica*, 11 (1958), pp. 129-138; L. Bouyer, *Le sens de la vie sacerdotale*, Tournai-Paris, 1960, pp. 34 s. — Bien sûr, ceci est vrai déjà de l'Ancien Testament, dont la liturgie célébrait les grands faits de l'histoire du salut et assumait, en même temps que les textes inspirés qui les proclament, la réponse d'obéissance, d'accueil et de louange, que l'initiative de Dieu réclame.

25. Voir *Les deux formes du Pain de Vie dans l'Évangile et dans la Tradition*, dans *Sacerdoce et Parole de Dieu. Mélanges en l'honneur de Mgr Weber*, Paris, 1962, pp. 83-119.

26. *Je crois au Saint-Esprit...*, Paris, 1947, p. 53. — Ignace, *Trall.*, 8, 1; comp. *Rom.*, 7. 3.

27. D'où ce que dit saint Thomas d'Aquin sur l'implicite dans la foi des simples : « Minores tenentur explicite credere generales articulos, ut Deum esse trinum et unum... et alia hujusmodi de quibus Ecclesia festa facit... » (*De*

les rites liturgiques et sacramentels pour l'instruction des fidèles ou des demi-païens qui sont attachés à ces cérémonies, de laisser envahir la liturgie par les explications doctrinales ou érudites, ou même de la traiter en occasion d'endoctrinement. Le style de l'enseignement que la liturgie fait dans sa confession de la foi, ou celui de la profession de foi qu'elle fait dans sa louange (profonde théologie des textes doxologiques!) n'est pas un style de professeur ni même de théologien : la liturgie procède simplement, avec l'assurance de la vie, à l'affirmation de ce qu'elle fait et du contenu de ce qu'elle livre en le célébrant. C'est le style propre de la Tradition, qui communique les conditions de la vie en communiquant la vie elle-même. J. de Maistre a exprimé cela dans sa prose à la fois éclatante et mordante, forte, passionnée et polémique[28], mais Newman l'a dit avec sa manière tout irénique et pénétrante. On nous saura gré de la citer ici :

Je me demande si l'on doit rechercher dans le rituel la doctrine de l'Église au sujet de la confirmation, bien qu'elle puisse s'y trouver. Les prières ne sont pas des sermons, sauf occasionnellement. Les puritains et autres auraient voulu les changer en sermons, et pensaient que la grâce de ces prières consistait dans l'impression d'illumination qu'elles produisent sur l'esprit. Là-dessus, ils entamaient généralement une longue prédication. Dans le Protestantisme extrême (du Continent), la cérémonie du baptême comporte donc une longue exhortation. Dans le même esprit, Bucer, dans le second livre du roi Édouard, fait précéder le service du culte quotidien d'une exhortation, qui fait encore partie de ce service. Dans l'Église primitive, les fidèles ne pensaient pas à eux-mêmes; ils venaient vers Dieu. La maison et l'autel de Dieu, tels étaient les sermons qui leur étaient adressés et qui élevaient leur âme. Les sacrements de Dieu étaient les objets vers lesquels étaient tournés leurs regards. Les paroles étaient inutiles. C'est pourquoi, dans l'ordination, l'imposition des mains est tout. Il n'est pas besoin de paroles. (...) Et c'est pourquoi, dans notre cérémonie de confirmation, l'exhortation s'adresse à ceux qui viennent, afin de leur demander ce qu'ils ont à donner. Ils donnent leur parole, et l'évêque leur impose les mains : tel est l'échange. Le geste parle de lui-même : ce doit être un don.

Verit., q. 14, a. 11, c. fin); on tenait compte de cela dans les procès d'Inquisition. — Pie XI, instituant une fête du Christ-Roi, se référait à cette vertu qu'ont les célébrations de fêtes pour inculquer une vérité : encyclique *Quas primas* du 11 décembre 1925, dans *A.A.S.*, 17 (1925), pp. 603 s.

28. « Les symboles qui parurent depuis (les Apôtres) sont des professions de foi pour se reconnaître, ou pour contredire les erreurs du moment. On y lit : *Nous croyons*, jamais : *vous croirez*. Nous les récitons en particulier; nous les chantons dans les temples, *sur la lyre et sur l'orgue* (Ps. 150, 4) comme de véritables prières, parce qu'ils sont des formules de soumission, de confiance et de foi adressées à Dieu, et non des ordonnances adressées aux hommes. Je voudrais bien voir la *Confession d'Augsbourg* ou les *trente-neuf articles* en musique : cela serait plaisant ! » *Essai sur le principe générateur des Constitutions politiques*, n° XV (1809), dans *Œuvres complètes*, Ed. ne varietur, t. I, pp. 249-250.

Quelle autre signification aurait cette imposition des mains? J'imagine que cela paraît clair aux hommes doués de bon sens, même si l'évêque ne prononce pas une parole en administrant le rite sacré[29].

De cette nature de la liturgie comme lieu de la Tradition et moyen de sa communication découlent un certain nombre de caractères qui font d'elle une didascalie sacrée[30], un préceptorat de vie sainte, une sorte de matrice spirituelle où se forment les chrétiens.

Le fait, d'abord, que les réponses de la liturgie aux requêtes de précision de type conceptuel sont relativement décevantes. Nous en avons fait personnellement une expérience plusieurs fois renouvelée. Ayant tant de fois été comblé en intelligence des mystères par la célébration attentive de la liturgie, à laquelle nous professons devoir la moitié au moins de ce que nous avons compris de théologie, nous avons plusieurs fois entrepris, soit directement, soit à travers telle ou telle publication[31], une étude de la doctrine contenue dans les textes. Nous avons constaté que leur contenu merveilleusement riche, inépuisablement nourricier, ne fournit pas ce qu'on pourrait espérer en données théologisables précises.

Le fait, en second lieu, que la liturgie donne toujours la totalité, livrant le mystère du salut, un peu comme fait l'art chrétien le plus ancien, qui, d'une façon ou d'une autre, représente le salut[32]. Tandis que les dogmes ont souvent été formulés contre des hérésies, la liturgie n'est dirigée contre personne, même si un certain nombre de collectes sont d'intention antipélagienne, comme le *Gloria Patri* est antiarien. Dans la liturgie comme dans les écrits des Pères, parce que le kérygme évangélique essentiel s'y exprime, il existe une sorte de présence du tout à chaque partie, qui donne à chaque partie son sens,

29. Lettre du 4 juin 1837 à Mrs J. Mosley : *Letters and Correspondence*, t. II, pp. 233-234; trad. A. Roucou-Barthélemy, dans Newman, *Pensées sur l'Église* (*Unam Sanctam*, 30), Paris, 1956, p. 214.

30. Dom Bernard Capelle a rapporté ce mot que Pie XI lui dit au cours d'une audience (12 décembre 1935) : la liturgie est « l'organe le plus important du magistère ordinaire, la didascalie de l'Église » : *Le Saint-Siège et le Mouvement liturgique*, dans *Le vrai visage de la liturgie. Semaine liturgique de Mons*, 1937 (*Cours et Conférences*, 14), Louvain, 1938, p. 265. Voir aussi, pour ce qui suit, B. Capelle, *Mission doctrinale et spirituelle de la liturgie*, dans *Quest. Lit. et Par.*, juillet-décembre 1948, pp. 165 s.

31. Exemple, pour les fruits de l'eucharistie, E. Janot, *L'Eucharistie dans les sacramentaires occidentaux*, dans *Rech. de Sc. Relig.*, 1927, pp. 5-24; pour la théologie de l'Église, diverses études, par exemple, A. Wintersig, *Die Selbstdarstellung d. hl. Kirche in ihrer Liturgie*, dans *Mysterium. Ges. Arbeiten Laacher Mönche*, Munster, 1926, pp. 79-104. Par contre, l'étude sémasiologique des mots est extraordinairement enrichissante; nombreuses monographies.

32. Voir O. Casel, *Alteste christliche Kunst. u. Christusmysterium*, dans *Jahrb. f. Liturgiewiss.*, 12 (1932), pp. 1-86.

comme un centre le donne à tout ce qui gravite autour de lui. Or, nous le verrons mieux dans le livre déjà cité, le *sens* des choses est l'apport le plus précieux de la Tradition. Celle-ci est supérieurement communiante, catholicisante. En elle, tout est toujours donné parce qu'elle se situe toujours au centre, pour en communiquer la présence et la vertu.

La didascalie de la liturgie, en troisième lieu, est de caractère sacré, nous dirions volontiers « mystérique », en renvoyant à Odo Casel[33]. L'Ecriture est œuvre de l'Esprit, accomplie à travers des hommes saisis par l'Esprit. De même, ce qui, n'étant pas écriture, vise cependant à communiquer le salut, doit passer par un canal saint : sacrements, hommes spirituels et communauté consacrée. Qu'on pense à l'atmosphère liturgique, monastique, dans laquelle s'est poursuivie l'activité d'enseignement dans l'Eglise, avant que la scolarisation n'ait gagné comme elle a gagné, sans parvenir, d'ailleurs, à tout gagner, et non sans susciter des réactions que notre époque a renouvelées, d'abord en ce qui concerne l'étude et l'enseignement de la théologie, mais surtout en ce qui touche ceux du catéchisme. *Sacra Pagina, Scientia sacra, Sacra doctrina, Divina Traditio.* Il s'agit d'une chose sainte qui se célèbre, qui suppose un fond de prière, de jeûne, de disponibilité à l'Esprit. La Tradition elle-même témoigne en ce sens : elle pose ses propres conditions d'existence comme un statut de vie sainte pour une Eglise dont l'idéal soit un peu le monachisme, et non pour une Eglise livrée à des règles d'existence tout extérieures, séculières, où les décisions s'élaboreraient simplement dans des bureaux et ne seraient jaugées qu'à la mesure d'un idéal géométrique et juridique. On ne sera jamais trop conscient, à cet égard, du mal profond qu'a pu faire un recueil comme celui de Denzinger-Bannwart, si remarquable et si utile soit-il d'autre part.

Ajoutons que la liturgie est par nature conservatrice. Elle a le génie de la transmission intacte d'une chose confiée à des fidèles et retirée à la profanation. Par sa nature aussi, elle est à la fois communautaire et hiérarchique, acte de tout un peuple et acte d'hommes ordonnés.

Avant de passer à une interprétation théorique d'ensemble, nous nous permettons de citer ici deux très beaux textes : le premier est tiré d'un commentaire de l'encyclique *Mediator Dei* sur la liturgie, par le père de notre mouvement liturgique moderne, Dom Lambert Beauduin; le second, d'une communication de Maurice Blondel faite à la Société Française de Philosophie, en date du 3 avril 1919. Ils feront une transition naturelle entre la première et la seconde partie de cet article.

33. Outre l'étude citée note précédente, voir *Neue Zeugnisse f. das Kultmysterium*, dans *Jahrb. f. Liturgiewiss.*, 13 (1933), pp. 99-171 (jusqu'à la page 108).

Le message du Christ à l'humanité n'est pas tout entier renfermé dans un document divin écrit; mais il est encore et surtout une doctrine vécue, impliquée dans la vie : les réalités sacramentelles dont nous vivons; une discipline qui organise socialement la vie des membres du Christ selon les coutumes apostoliques; la prière communautaire de la société des premiers chrétiens, qui est leur foi priée, chantée, célébrée; et cette réalité, vécue à côté de la Révélation écrite, est comme « cette lettre du Christ, écrite par notre ministère, dit saint Paul, non pas avec de l'encre, mais avec l'Esprit du Dieu Vivant; non pas sur des tables de pierre, mais sur des tables de chair, sur vos cœurs » (2 Cor., 3, 3). [Écriture]... Tradition : ensemble de réalités concrètes et vivantes, qui véhiculent et traduisent à leur manière des vérités susceptibles de devenir, grâce au magistère, objet de connaissance et formules de foi. La tradition dans l'Église ne sera donc pas seulement quelques vérités non inscrites et transmises de bouche en bouche, mais surtout sa vie pratique, sa façon d'agir, ses cadres, sa discipline, ses sacrements, sa prière, sa foi vécue à travers les siècles; cette foi *exercita* selon le terme de l'École, c'est-à-dire impliquée dans la vie.

Dès lors, à côté de l'Écriture sainte, la Tradition c'est ce consensus universel de l'Église, cette façon générale de l'Église entière, depuis les âges apostoliques et sous la direction des pasteurs, de professer sa foi, de vivre, de s'organiser, de prier[34].

Tradition ne désigne pas principalement ni même peut-être proprement ce qui est tout oral; — ni ce qui pourrait être écrit, exprimé *per locutionem formalem*, compris et traduit par une réflexion analytique et didactique. Autrement on ne s'expliquerait pas qu'on parle (comme les textes conciliaires) de *traditiones scriptae*, de traditions transmises *sive voce, sive scripto, sive praxi*; et il faudrait admettre que la tradition disparaît peu à peu devant les progrès de l'érudition historique qui recueille les témoignages et met sur le papier toutes les formes du folklore. Or, de l'aveu commun, la tradition (surtout en matière religieuse) est une source originale, qui ne peut être épuisée, supprimée, remplacée; en sorte que, d'après une remarque de Bossuet, dans ce qui est noté littérairement des traditions subsiste un élément irréductible à la notation même. C'est que, selon l'image qu'évoque le sens actif de l'étymologie, et qui n'est pas une simple métaphore, la tradition véhicule plus que des idées susceptibles de forme logique : elle incarne une vie qui comprend à la fois sentiments, pensées, croyances, aspirations et actions. Elle livre par une sorte de contact fécondant ce dont les générations successives ont également à se pénétrer et ce qu'elles ont à léguer comme une condition permanente de vivification, de participation à une réalité où l'effort individuel et successif peut indéfiniment puiser sans l'épuiser. Dès lors elle implique communion spiri-

34. *La liturgie. Définition. Hiérarchie. Tradition*, dans *Quest. Lit. et Par.*, juillet-décembre 1948, pp. 123-144 (pp. 136-137).

tuelle d'âmes qui sentent, pensent et veulent, sous l'unité d'un même idéal patriotique ou religieux; et elle est, par là même aussi, condition de progrès dans la mesure où elle permet de faire passer de l'implicite vécu à l'explicite connu quelques parcelles du lingot de vérité qui ne saurait jamais être complètement monnayé : car, principe d'unité, de continuité, de fécondité, la tradition, à la fois initiale, anticipatrice et finale précède toute synthèse reconstructrice et survit à toute analyse réfléchie[35].

Interprétation

Quand Maurice Blondel écrivait ces lignes si denses, il y avait plus de vingt ans qu'il réfléchissait à la question, et quinze ans qu'il était intervenu dans les problèmes de la Tradition. Il l'avait fait d'une manière inoubliable, voici dans quelles circonstances.

Coup sur coup étaient parus, à l'automne 1902, *La Question biblique chez les Catholiques de France au XIX^e^ siècle*, d'Albert Houtin, et *L'Evangile et l'Eglise*, d'Alfred Loisy, puis, en octobre 1903, du même Loisy, *Autour d'un petit livre* et *Le Quatrième Evangile*. Le problème exégétique était posé devant l'opinion catholique comme une option à prendre entre les affirmations dogmatiques traditionnelles et un traitement des textes qui leur appliquât, non seulement les mêmes méthodes philologiques, mais les mêmes mesures de critique réelle dont on peut user en n'importe quel domaine historique. Au même moment, Blondel poursuivait par lettres une discussion laborieuse et serrée avec Fr. von Hugel sur l'homogénéité et la continuité à garder (position de Blondel) entre le Christ dit de l'histoire et le Christ glorieux de la foi, assimilé à la sphère du divin[36]. Au même moment encore, mais dans une tout autre direction, Blondel et ses amis se trouvaient engagés dans une discussion de fond avec divers représentants d'une conception de l'apologétique, traditionnelle croyaient-ils, qui traitait les motifs de crédibilité comme des objets purement profanes de

35. *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, par A. Lalande, s. v. *Tradition*.

36. Cette correspondance a été récemment publiée par le P. R. Marlé, *Au cœur de la Crise moderniste. Le dossier inédit d'une controverse*, Paris, 1960. — L'opposition entre un Jésus de l'histoire et un Jésus de la foi domine les débats auxquels a été vouée la pensée protestante depuis la fin du XVIII^e^ siècle et surtout depuis Schleiermacher. Elle est, à sa manière, un produit de la *Scriptura sola*. Karl Barth n'est sorti, de nos jours, du cercle de la pensée libérale que par une affirmation d'un pur événement de grâce dont il ne connaît qu'un statut personnel, non proprement ecclésial.

constat matériel, et la démarche de l'esprit vers la foi comme un pur processus rationnel (articles de l'abbé Gayraud).

Appliquant une méthode de dépassement des thèses opposées, basé sur le refus de leur position trop étroite de la question et sur l'assomption de leurs requêtes dans une position nouvelle conforme à sa philosophie générale de vie de l'esprit, Blondel, après de longues hésitations et au terme d'une douloureuse parturition, publia trois articles, sous le titre *Histoire et Dogme. Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne,* dans les premiers fascicules de 1904 de *La Quinzaine*[37]. Ces articles étaient surtout une critique des présupposés philosophiques et théologico-épistémologiques de l'exégèse purement critique de Loisy, qui n'était d'ailleurs nommé nulle part; mais auparavant, Blondel réglait son compte à l'intellectualisme raisonneur et primaire de Gayraud. Il lui appliquait l'étiquette d' « extrinsécisme », tandis que Loisy recevait celle d' « historicisme ». L'une et l'autre position paraissaient à Blondel méconnaître le vrai statut de la connaissance religieuse et la correspondance qui existe entre un objet de connaissance et le sujet connaissant. Celui-ci est impliqué dans la construction et la perception de l'objet. Il s'ensuit qu'un sujet purement historien-critique ne peut saisir la réalité religieuse ni tout son contenu de vérité.

La vérité d'une affirmation religieuse peut dépendre d'attestations historiques, c'est le cas de la foi chrétienne : elle n'est pas adéquatement mesurée par elle. Le dogme, tout en dépendant des documents historiques, puise aussi à une autre source, celle de l'expérience de la réalité toujours présente à laquelle les documents portent témoignage à leur plan. Ainsi, « quelque chose de l'Eglise échappe au contrôle scientifique; et c'est elle qui, sans d'ailleurs jamais s'en passer et sans les négliger, contrôle tous les apports de l'exégèse et de l'histoire, puisqu'elle a, dans la Tradition même qui la constitue, un autre moyen de connaître son auteur, de participer à sa vie, de relier les faits aux dogmes et de justifier fond et accrues de l'enseignement ecclésiastique[38] ». Cette expérience, qui répond à l'impression directe que des réalités toujours présentes et vives font sur les

37. Tome 56 (15 janvier, 1er et 16 février 1904), pp. 145-167, 349-373, 433-458. Avec *De la valeur historique du Dogme* (*Bull. de Litt. Ecclés.*, 1905. pp. 61-77), ces articles ont été reproduits dans *Les Premiers Écrits de Maurice Blondel,* Paris, 1956, respectivement pp. 149-228 et 229-245. Nous citons d'après cette réédition. Voir encore F. Mallet, *Un nouvel entretien avec M. Blondel,* dans *Rev. du Clergé français,* 38 (15 avril et 1er mars 1904), pp. 405-416, 513-532; M. Blondel, *La Philosophie et l'Esprit chrétien,* Paris, 1906, t. II, pp. 77-88; B. Allo, *Extrinsécisme et historicisme,* dans *Rev. Thom.*, 1904, pp. 437-465. Outre la publication de R. Marlé, citée note précédente (pp. 152-209), on lira avec profit la correspondance de M. Blondel et A. Valensin, Paris, 1957, surtout t. I, pp. 114-117 et 124-132, et L. da Veiga Coutinho, *Tradition et Histoire dans la Controverse moderniste* (1898-1910). (*Anal. Grégor.*, 73), Rome, 1954.

38. *Histoire et dogme,* pp. 205-206.

croyants, n'est pas celle de quelques isolés, mais celle de tout un peuple, celle de l'Eglise : elle est, en sa totalité et sa cohérence, un principe propre de discernemnt[39]. Ainsi le passage que l'extrinsécisme croit pouvoir opérer et que l'historicisme tient pour abusif, de la matérialité des attestations historiques aux affirmations de la foi, s'opère en vérité dans une synthèse vivante qui met en œuvre toutes les forces de l'esprit chrétien : spéculatives, éthiques, historiques, et qui est la Tradition. Elle est l'ordre propre de la pensée chrétienne.

La Tradition n'est pas uniquement une chose du passé, une partie objective du dépôt non fixée par écrit, elle est autre chose qu'une première sédimentation, qu'un apport explicite non écrit. S'en tenir à cette idée serait s'en tenir à une notion toute statique, inerte, mécanique. La Tradition n'est pas un simple succédané oral de l'enseignement écrit; elle garde sa raison d'être même là où l'Ecriture s'est exprimée. Elle est une puissance à la fois conservatrice et conquérante, qui « découvre et formule des vérités dont le passé a vécu sans avoir pu les énoncer ou les définir explicitement » (p. 204). C'est qu'elle n'est pas purement de l'ordre de la mémoire ou de la connaissance conceptualisée. La Tradition est la saisie, multiple quant à ses moyens et aux ressources qu'elle engage, du trésor possédé comme réalité dès le début dans le christianisme comme vie, dans la fidélité chrétienne, et que la réflexion fait progressivement passer « de l'implicite vécu à l'explicite connu ».

La Tradition apporte à la conscience distincte des éléments jusqu'alors retenus dans les profondeurs de la foi et de la pratique, plutôt qu'exprimés, relatés et réfléchis. Donc cette puissance conservatrice et préservatrice est en même temps instructive et initiatrice. Tournée amoureusement vers le passé où est son trésor, elle va vers l'avenir où est sa conquête et sa lumière. Même ce qu'elle découvre, elle a l'humble sentiment de le retrouver fidèlement. Elle n'a rien à innover, parce qu'elle possède son Dieu et son tout; mais elle a sans cesse à nous apprendre du nouveau, parce qu'elle fait passer quelque chose de l'implicite vécu à l'explicite connu. Pour elle, en somme, travaille quiconque vit et pense chrétiennement, aussi bien le saint, qui perpétue Jésus parmi nous, que l'érudit qui remonte aux pures sources de la Révélation, ou que le philosophe qui s'efforce d'ouvrir les voies de l'avenir et de préparer le perpétuel enfantement de l'Esprit de nouveauté. Et ce travail diffus des membres contribue à la santé du corps, sous la direction du

39. « Aussi, en face de toutes les nouveautés intellectuelles ou de toutes les hypothèses exégétiques, y a-t-il dans l'expérience totale de l'Église un principe autonome de discernement. (...) Ce témoignage n'est pas seul sans doute, mais il a une valeur propre et imprescriptible, parce qu'il est fondé à la fois sur l'action collective et séculaire des hommes les plus hommes et sur l'action de Dieu en eux. Or, selon les exigences mêmes de la méthode scientifique... » (p. 212).

chef qui seul, dans l'unité d'une conscience divinement assistée, en concerte et en stimule le progrès.

Si paradoxale que semble une telle affirmation, on peut donc maintenir que la Tradition anticipe l'avenir et se dispose à l'éclairer par l'effort même qu'elle fait pour demeurer fidèle au passé. Gardienne du don initial, mais en tant qu'il n'a pas été entièrement formulé ni même expressément compris, quoiqu'il soit toujours pleinement possédé et employé, elle sert à nous affranchir des Écritures mêmes sur lesquelles elle ne cesse de s'appuyer avec un pieux respect; elle sert à nous faire atteindre, sans passer exclusivement par les textes, le Christ réel qu'aucun portrait littéraire ne saurait épuiser ni suppléer[40].

Le Christ n'a écrit qu'une fois, et c'était sur le sable. Quel dédain de tous les moyens humainement propres à conserver sa parole extérieure! Ce sont donc les actes des chrétiens qui prêchent cette vérité et qui en gardent l'empreinte ineffaçable, c'est dans les cœurs qu'il grave sa vivante doctrine par le Verbe intérieur[41].

Blondel, mis en question sur ce point, s'est immédiatement expliqué sur la nature de son « implicite vécu[42] ». D'une part, il rappelait que l'action fidèle, qui est comme « l'arche d'alliance où demeurent les confidences de Dieu », est tout autre chose qu'un sentiment confus. « Pour peu qu'elle ait un caractère moral et humain, elle est accompagnée d'une pensée parfaitement précise. Seulement, cette pensée qui éclaire la pratique et qui a l'action pour objet n'est pas immédiatement manipulable par la réflexion déductive comme la pensée qui a les idées ou les objets pour objet[43]. » « L'action a ce privilège d'être claire et complète, même dans l'implicite; tandis que la pensée, avec son caractère analytique, ne prend la forme de la science que par une lente et tâtonnante réflexion. Et voilà pourquoi il me paraît essentiel de rattacher la connaissance dogmatique, toujours perfectible, à la vie chrétienne, qui n'a pas besoin d'une science explicite pour être parfaite[44]. » D'autre part, Blondel précisait que l'implicite, vécu était celui d'actes de la fidélité chrétienne expressément prescrits, répondant à un ordre divin, à un enseignement surnaturel : il s'agissait des *mandata Christi*[45].

40. Pages 204-205.

41. M. Blondel, *Pensées sur l'Église* (de ses carnets intimes), dans *Études*, mai 1960, p. 148.

42. Dans des lettres, par exemple au P. Aug. Valensin, 30 mars 1904 (*Correspond.*, I, pp. 150-151), dans l'*Entretien* avec F. Mallet, dans l'article du *Bull. de Litt. Ecclés.*

43. *Un nouvel entretien*, p. 518.

44. *Et. citée*, p. 522, Blondel semble oublier ici l'implicite logique des idées, des assertions ou des faits attestés.

45. Au P. Valensin, p. 150; *Histoire et dogme*, p. 212.

Blondel, qui procédait par une réflexion poursuivie au milieu d'un dialogue avec les vivants, eût pu invoquer des précédents : Möhler et même Franzelin avaient dit des choses analogues[46]. Newman surtout avait, dans son étude de l'implicite, fait une place à ces idées ou ces déterminations que nous portons en nous, définies déjà, mais sans les avoir amenées à la claire conscience intellectuelle. De sorte que nous pouvons agir déjà conformément à elles avant de les exprimer formellement et que si un choc, la rencontre d'une force contraire, en fournissent l'occasion, l'orientation déjà formée s'explicitera en pensée consciente[47]. Mais sans doute y a-t-il là une donnée philosophique trop commune pour qu'on n'en trouve pas des esquisses un peu partout et à toutes les époques : chez Maine de Biran[48], chez Leibniz[49], dans l'analyse augustinienne de la *memoria* et, lié sans doute à un contexte particulier, jusque chez Plotin[50], pour ne rien dire de saint Thomas d'Aquin, un allié inattendu[51]...

Mais revenons à Blondel. Il continue : c'est à partir de la réalité chrétienne tenue dans l'action et vécue, et « par un travail alimenté en même temps aux sources de la vie morale de l'homme et aux suggestions de l'Esprit invisible simultanément présent à tous les moments de la durée et à toutes les formes de la civilisation[52] » que les chrétiens comprennent l'enseignement du Christ, en pénètrent et en déploient le sens. La Tradition est développement; il s'opère un va-et-vient constant des faits historiques primitifs à la foi et de la foi aux faits, au cours duquel et par lequel la conscience chrétienne croît en précision. En un sens, elle ajoute : elle est autre chose que la pure répétition du fait ou de l'énoncé primitif. L'effort de Blondel s'inscrit ici dans celui par lequel, au cours de la crise moderniste, on apprit à mieux distinguer entre tradition purement historique et tradition dogmatique, ou mieux, entre ce qu'est la tradition pour

46. Cf. L. da Veiga Continho, *op. cit.*, p. 151, n. 38 et p. 162.

47. Voir le sermon du 2 février 1843, dans Bremond, *Newman : Le développement du dogme chrétien*, Paris, 1905, p. 22 s.; cf. J Guitton, *La Philosophie de Newman. Essai sur l'idée de développement*, Paris, 1933, pp. 70 s., et comp. du même, *L'Église et l'Evangile*, Paris, 1959, pp. 136 s., 168, la distinction entre *origine* et *émergence*.

48. Dans son analyse reprise par L. Lavelle (*Obstacle et Valeur*), de la prise de conscience de soi par l'effort.

49. Cf. P. Hazard, *La crise de la conscience européenne*, Paris, 1935, t. II, p. 242.

50. *Ennéades IV*, IV (4) : « Il peut arriver que l'âme possède une chose sans en avoir conscience; elle la possède mieux alors que si elle en avait conscience; en effet, quand elle en a conscience, elle la possède comme une chose qui lui est étrangère et dont elle se distingue; quand au contraire elle n'en a pas conscience, elle est ce qu'elle possède. »

51. Cf. *supra*, n. 26.

52. *Histoire et dogme*, p. 213.

l'historien et ce qu'elle est pour l'Eglise[53]. Mais il est un sens où la Tradition n'ajoute rien, car elle tire tout du trésor remis à la fidélité de l'Eglise, non comme une liste d'idées, mais comme réalité de vie. L'Eglise tire tout de ce trésor, mais elle n'aura inventorié tout son contenu qu'à la fin de son pèlerinage : « elle n'atteindra l'A qu'à l'Ω » (p. 214).

On pourrait ici se référer avec encore plus de force et de précision que ne l'a fait Blondel à l'évangile de saint Jean : « Il nous guidera dans toute la vérité » (16, 13). La vérité dont il s'agit, d'une part possède bien ce caractère intégral, moral et vital autant qu'intellectuel, que Blondel reconnaît à l'action; d'autre part, elle implique une référence à l'accomplissement eschatologique, car, bibliquement parlant, *on devient vrai* à mesure qu'on réalise l'intention de Dieu, la « parole », *dabar*, qui suscite l'être d'une chose. Les études bibliques de ces vingt dernières années appuieraient substantiellement ici la vue blondélienne de la Tradition.

Est-ce à dire que cette vue échappe à toute critique ? Blondel lui-même ne l'eût point pensé, encore qu'il fût, ici comme ailleurs, très soucieux de se justifier. Pour notre part, nous proposerions trois remarques dans le cadre d'une adhésion d'ensemble joyeuse et reconnaissante.

1° La foi de l'Eglise peut pénétrer le sens de textes et de faits; elle n'est pas créatrice. La foi de l'Eglise et les déclarations du magistère sont liées à des attestations, au moins de façon médiate. La valeur de ces attestations est garantie, partie par leur qualité documentaire historique, partie par la preuve apologétique qui s'applique à l'ensemble de l'Eglise et de ses fondements. En réagissant contre le rationalisme apologétique d'un côté, l'historicisme de l'autre, Blondel n'a-t-il pas minimisé le rôle des attestations et des démarches qui fondent leur valeur pour la raison ? Il a bien dégagé, dans le mouvement qui va des faits primitifs au dogme, l'accroissement qui se produit dans le contenu de la conscience chrétienne. N'a-t-il pas minimisé l'exigence de résolution de ce contenu dans le donné documentaire, en même temps que les possibilités de l'histoire ? peut-être parce qu'il avait affaire à une science historique trop pénétrée de l'historicisme du XIX[e] siècle, cousin germain du scientisme, alors qu'une histoire plus totale, moins livresquement critique et plus ouverte aux réalités humaines, offre de meilleures ressources au croyant désireux de trouver,

53. Sur cet effort, voir l'excellente monographie de L. da Veiga Coutinho (*supra*, n. 36). Comp. le serment antimoderniste : la Tradition n'est pas « nudum factum et simplex, communibus historiae factis aequandum » (Denzinger, 2147).

pour son expérience religieuse, l'appui d'attestations valables.

2° Tandis que la théologie classique, connaissant depuis longtemps le fait de l'implicite, n'avait envisagé qu'un implicite *logique*, Blondel a très justement parlé de l'implicite réel tenu dans la vie fidèle. Faisant cela, il a trop peu considéré ce qui, dans le dépôt, est *locutio formalis*, transmission d'énoncés. Il a trop peu considéré le témoignage apostolique sous l'aspect où celui-ci n'est pas seulement récit et donné historique, mais où il contient et communique une interprétation théologique des faits, interprétation qui, émanant d'hommes inspirés pour être fondateurs de l'Eglise, a elle-même valeur de donné, et de donné normatif. Le trésor confié à l'Eglise n'est pas seulement réalité, mais dépôt de révélation de nature déjà dogmatique.

3° Blondel connaît le rôle du magistère assisté dans cette grande synthèse, coextensive à la vie de l'Eglise, qui est la Tradition : « Le magistère infaillible est la garantie supérieure et vraiment surnaturelle d'une fonction qui trouve son fondement naturel dans le concours de toutes les forces de chaque chrétien et de la chrétienté entière... Et ce que l'assistance divine assure, c'est l'exercice normal, indéfectible, de cette fonction essentielle[54]. » Il faut reconnaître cependant que Blondel n'a pas développé cet aspect : il a parlé en philosophe chrétien, dénonçant les lacunes philosophiques du loysisme, mais peut-être n'avait-il pas l'armature intellectuelle d'un technicien de la théologie. Ce qui ne l'a pas empêché, sur notre problème et sur plusieurs autres, d'apporter à la théologie des incitations et des ferments d'une remarquable fécondité.

Sur le moment déjà, nombreux furent les prêtres et les théologiens qui donnèrent leur suffrage à M. Blondel[55]. Depuis lors, bien des exposés, connaissant ou ne connaissant pas Blondel, le citant ou ne le citant pas, ont proposé une notion de la Tradition foncièrement consonante avec la sienne[56].

54. *Histoire et dogme*, p. 216; comp. p. 218.

55. Les suffrages les plus notables sont ceux du P. J.-V. Bainvel, *L'histoire d'un dogme : Etudes*, 101 (1904), pp. 612, 632 et *De Magisterio vivo et Traditione*, Paris, 1905) et du P. A. d'Alès (*Tradition chrétienne dans l'histoire : Études*, 111 (1907), pp. 577-601; 112 (1907), pp. 5-23, 362-392 (cf. pp. 386-387); plus tard, art. *Tradition* du D.A.F.C.). Voir aussi *Corresp.* Blondel-Valensin, I, pp. 124-132. Le P. Proulx (*Tradition et Protestantisme*, Paris, 1924, p. 237) admet que l'interprétation de Blondel est la seule qui assure une transmission intégrale, mais ensuite (pp. 253 s.) il réduit pratiquement l'implicite à l'implicite logique.

56. Ainsi Dom J. Leclercq et A.-G. Martimort, dans le *Cahier de la Vie spirituelle* sur *la Communion des Saints*, Paris, 1945, respectivement pp. 42 s. et 107-115; le P. Délesty au Congrès Marial du Puy (*L'Assomption de la Sainte Vierge*, Paris, 1950, p. 199); le P. A. Liégé (*Initiation théologique*, Paris, 1952, t. I, pp. 23 ss.); le P. H. Holstein (*La Tradition dans l'Eglise*, Paris, 1960); nous-même (cf *supra*, n. 7).

*
* *

Des faits exposés au début de cet article, puis de l'interprétation de M. Blondel, il ressort que la Tradition, si elle peut, dans ce qu'elle transmet, contenir des écrits, est, comme mode original de transmission, autre chose que l'expression écrite d'une pensée.

On sait bien que la parole parlée et le contact personnel avec la vie du maître l'emportent sur l'écrit dès qu'il s'agit de transmettre un enseignement qui touche la formation de l'homme lui-même, et que celui-ci doit être plus un disciple qu'un élève. Tel était le point de vue des philosophes antiques : Socrate, Platon, Epictète. Leur enseignement était tellement la communication d'un esprit vivant à un autre esprit que les mots mêmes παραδιδόναι, *tradere*, sont devenus synonymes d' « enseigner ». « Il ne pouvait pas y avoir de Manuel de Platonisme[57]. » Encore moins un Manuel de Christianisme : l'Evangile lui-même n'est pas vraiment cela. Les Pères ont hérité de ces vues, et c'est sans doute surtout par leur action qu'ils ont, aux IV^e^ et V^e^ siècles, façonné la tradition de l'Eglise : ce qui ne les a pas empêchés de beaucoup écrire. Saint Jérôme dit à Paulin : « L'action de la voix vivante a je ne sais quelle énergie secrète; elle a une résonance plus forte, versée de la bouche de celui qui la profère dans l'oreille de son disciple[58] » : un texte que les théologiens du XVI^e^ siècle aimeront reprendre en défendant la Tradition contre les Réformateurs[59].

Les Réformateurs ont abordé la question de la Tradition dans une attitude trop étroitement intellectuelle, individualiste, et aussi avec la hâte et la vivacité d'une réaction polémique contre certains excès. Ils n'ont pas pris le temps de revenir patiemment aux sources vivantes du christianisme, excepté, bien sûr, les saintes Ecritures. C'était certes, beaucoup, mais ce n'était pas tout. Ils ont fait hâtivement, de leur réaction scripturaire, une thèse manquant de ce réalisme chrétien que, précisément, la Tradition a pour fonction de préserver, de communiquer et d'éduquer. Leur protestation a tourné en rupture et leur œuvre a été ainsi empêchée de se déployer *dans l'Eglise*. Les Réformateurs ont vu et affirmé l'actualité de la Parole de Dieu, mais ils en ont méconnu certaines conditions ordinaires, celles qui en font une actualité dans la fidélité vivante

57. J. Moffatt, *The Thrill of Tradition*, Londres, 1944, p. 17.

58. « Habet nescio quid latentis energiae vivae vocis actus et in aures discipuli de ore auctoris transfusa fortius sonat » : *Epist.* 53, 2 (P. L., 22, 541).

59. Ainsi Driedo, *De script. et dogmat. eccles.*, lib. IV, c. 5; M. Cano, *De locis theolog.*, lib. III, c. 3 (éd. Serry, p. 77); l'évêque de Motula, *De traditionibus sine scriptis*, au concile de Trente (*Concilium Tridentinum*. Ed. Goerresgesellschaft, XII, p. 524, l. 33).

de toute l'Eglise, dans la célébration communautaire des mystères, dans la pratique de la vie chrétienne, dans la communion à toute l'œuvre de Dieu dans les âmes. La Tradition, sous l'aspect où nous en parlons dans cet article, c'est-à-dire comme coextensive et foncièrement identique à la vie chrétienne communiquée depuis les Apôtres dans l'Eglise, est le milieu de la foi.

Elle joue le rôle que joue un milieu : former les attitudes profondes, les réactions spontanées selon un certain « esprit », à partir d'une certaine ethique de groupe, investi dans les solidarités, les actes simples à l'accomplissement desquels on a été formé, les buts, les chefs d'intérêt et les espérances. Tout cela façonne les « mœurs » du groupe, son « génie ». C'est avec cela qu'on aborde le monde. Si la Révélation a été remise à un peuple comme tel — sous régime évangélique, un peuple spirituel —, il est normal que ce peuple ait son esprit, son génie, et constitue un milieu[60].

Dans un milieu, les idées ou du moins les attitudes sont communiquées par voie affective autant qu'intellectuelle, en une sorte de synthèse de la pratique, qui dépasse ces distinctions. Nous ne voulons pas fixer à priori une structure de l'homme chrétien, et donc du christianisme, d'après la structure de l'homme naturel. Il existe pourtant au moins des analogies et des correspondances, puisque le même sujet humain demeure ce qu'il est lorsqu'il commence à exister dans la foi. Or la psychologie nous apprend qu'avant toute activité rationnelle personnelle, le petit homme, pour grandir et même tout simplement pour vivre, a besoin d'un milieu de confiance. Il s'y ouvre, de son côté, par une attitude de foi basée sur un instinct de sociabilité et d'amour qui est comme un premier principe de la conscience. Le petit enfant a besoin, physiquement besoin, d'affection, autant que de pain[61]. Il y a des conditions affectives de l'enfantement des hommes aussi nécessaires que les conditions corporelles. Cet enfantement se fait par des vivants. Le petit homme se réalise dans une famille, dans une communauté affective où sa formation s'opère moins par l'intimation de principes rationnels que par l'adaptation à la vie d'êtres plus développés, sur une base d'amour et de foi. C'est ainsi qu'il s'élève selon un certain esprit. La Tradition, vue sous l'aspect ou dans la dimension où elle s'identifie à la vie de la communauté des chrétiens qui se renouvelle, dans l'identité, par la

60. On pourra se reporter à Möhler, *Symbolique*, § 38.

61. Quand sa mère, après lui avoir donné le biberon ou la tétée, lui fait des sourires, des caresses, ce n'est pas un à côté : c'est aussi nécessaire à la vie que le biberon lui-même. On a remarqué qu'il ne suffirait pas de faire donner des soins par des nurses qui ne seraient que des infirmières diplômées : il faut un certain milieu affectif, sans lequel le malade ne guérira pas.

montée perpétuelle de nouvelles générations, remplit le rôle du milieu éducatif.

Son mode d'action est analogue : plus élémentaire qu'une action par proposition d'idées, car les idées sont discutables et souvent discutées. Le milieu éducatif et la Tradition agissent plutôt comme des faits : chez nous, on fait ainsi, on pense ainsi. Le milieu éducatif et la Tradition apportent avec eux la certitude, ils sont comme retirés à l'hésitation, à la discussion.

La loi de l'éducation est la présence, la communication de personne à personne. Au regard de cela, les activités d'enseignement proprement dites sont secondaires ou auxiliaires. Supérieurement utiles, sinon nécessaires, elles ne sont pas le plus décisif. L'éducation est autre chose qu'une instruction, elle ne se donne pas par des cours de morale et de maintien mais par une communication vivante, une sorte de contagion, d'entraînement à partir de modèles vivants et vécus. Les textes des grands pédagogues viendraient ici en masse. Citons-en plutôt l'un ou l'autre de penseurs qui ont expressément appliqué ces considérations à la question de la Tradition. Voici par exemple ce qu'écrit Max Scheler :

Le deuxième véhicule de l'influence active des modèles s'appelle la tradition. La tradition tient le milieu entre l'hérédité et le mode de réception, d'enseignement et d'éducation par l'acte de « se comprendre ». Elle se communique automatiquement, vitalement. Elle consiste à recevoir certaine mentalité, certaines manières de vouloir et de juger les choses, par mode de contagion et par une imitation machinale des manifestations de la vie du milieu. Bref, dans la tradition — et c'est là sa note essentielle — je ne sais pas que je reçois quelque chose, je prends la volonté d'un autre pour ma volonté propre; je ne porte pas un jugement de valeur avant de recevoir, je ne choisis pas. Ce qui est transmis, on croit le percevoir soi-même, le juger soi-même. Bien avant que l'éducation et l'enseignement par mode d'influence consciente se soient emparés de l'enfant, celui-ci, par l'imitation involontaire, par son comportement, par les manières de s'exprimer, par ses actions, toutes choses qu'il a vécues avant d'en comprendre le sens, a déjà ébauché en lui les grands traits de sa destinée future[62].

62. *Le Saint, le Génie, le Héros* (= *Vorbilder und Führer*), trad. E. Marmy (*Animus et Anima*), Lyon-Paris, 1958, p. 36. Citons également le P. Lacordaire : « Malheur à l'empire qui confond l'enseignement avec l'éducation, qui croit que le bien jaillit de la science et de la littérature quelles qu'elles soient, et qu'aligner les mots qui se pondèrent, c'est préparer l'âme de l'homme et du citoyen ! L'éducation est la tradition de l'obéissance, du respect et du dévouement, à l'âme impatiente du joug et pétrie d'égoïsme, tradition sublime dont rien ne répare l'absence et dont la nécessité prouve invinciblement la prépondérance spontanée du mal sur le bien » (*64e Conférence de Notre-Dame*); Newman, se demandant ce qu'est une université : « Son grand instrument, ou plutôt son organe, a toujours été celui que la nature prescrit en toute éducation, la présence personnelle d'un maître, ou, en langage théo-

Conditions et résultats se répondent. Le mode de communication est celui de l'entraînement qu'une vie donne à une vie par le rayonnement de son être intime. Cela atteint l'intime de l'être. On se rappelle comment saint Thomas d'Aquin tente d'expliquer pourquoi Jésus n'a pas communiqué son enseignement par écrit[63]. La première raison qu'il donne est tirée de la qualité supérieure et même transcendante du Christ lui-même. En effet, « plus un docteur est éminent et plus aussi doit être relevé le mode de son enseignement. Il convenait donc au Christ, qui est le plus éminent des docteurs, d'imprimer sa doctrine dans le cœur de ses auditeurs; c'est pourquoi il est dit dans saint Matthieu (7, 29) « qu'il enseignait comme ayant autorité ». De là vient aussi que, chez les païens, Pythagore et Socrate, qui furent les plus remarquables des docteurs, n'ont rien voulu écrire. Les écrits n'ont-ils pas, en effet, pour but d'imprimer la doctrine dans le cœur des auditeurs » ? Saint Thomas vise toujours le formel des choses. Le Christ, dit-il, n'a pas enseigné par le moyen des écrits, parce qu'il est un Maître absolument parfait. Cette forme d'enseignement est en effet la plus parfaite, qui réalise le plus directement et le plus parfaitement le but même de tout enseignement. Or tout enseignement vise à atteindre le « cœur » de ceux qui le reçoivent. Nous rejoignons ici le thème de « l'Evangile écrit dans les cœurs », auquel nous consacrerons ailleurs une étude particulière.

« Cœur » est pris ici au sens biblique du mot. Le cœur est le siège de la vie intellectuelle, affective, morale et religieuse; il est le lieu où, au niveau d'une disposition profonde, l'initiative de Dieu vers nous est accueillie ou refusée[64]. Dans notre vocabulaire moderne, c'est la conscience qui lui correspond le moins inadéquatement, « âme » étant un peu trop éthéré. Loin de nous de méconnaître le rôle des idées proprement dites dans la formation intérieure de la conscience. L'important est que soit atteint ce niveau plus profond que celui où les idées sont simplement comprises et mémorisées et qui est celui de l'esprit dont procèdent tous nos comportements. C'est ce niveau que l'enseignement vise à atteindre. Mais cette forme d'enseigne-

logique, la Tradition orale. C'est la voix vivante, c'est le souffle qui passe, c'est une attitude expressive, qui prêchent et catéchisent. Vraiment, un esprit subtil, invisible, multiforme, est comme versé dans l'esprit du disciple par ses yeux et ses oreilles, par ses affections, son imagination et sa raison » (*The Idea of a University*, p. 471).

63. Cf. saint Thomas, III[a], q. 42, a. 4, c.; nous citons la traduction du P. Synave. — Nous avons vu dans notre *Essai historique* (p. 112, n. 65) que saint Thomas situe les traditions apostoliques orales dans l'ordre de l'instruction intime et familière plus que de l'enseignement public.

64. Voir Kittel, III, pp. 609-616; C. Tresmontant, *Essai sur la pensée hébraïque*, Paris, 1953; *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout-Paris, 1960, col. 328-329.

ment le fait plus parfaitement qui procède d'une communication directe, personnelle, vivante et chaleureuse, d'une personne moralement adulte ou sage à une autre personne. C'est le mode d'enseignement de la Tradition prise au sens très ample du présent article.

Elle communique moins des précisions particulières qu'une synthèse ou le sens d'une synthèse. Elle communique le sens de certaines choses très délicates, à l'égard desquelles les explications de type scolaire ou scientifique restent inadéquates. Nous pensons à des choses comme la vie religieuse, l'estime de la chasteté que l'Eglise a reçue de l'exemple du Seigneur ou de sa Mère plus qu'elle ne l'a conclue d'exposés doctoraux, nous pensons au sens de l'eucharistie, du mystère de l'Eglise, des sacrements : autant de réalités qui sont plus « transmises » qu'énoncées et explicables. Les Réformateurs ont trop méconnu ces réalités parce qu'ils ont méconnu la Tradition et ont forgé un principe trop étroitement intellectuel de connaissance religieuse. Ils ont, pour des abus réels, tout nié et supprimé, sans avoir la patience ni prendre le temps d'une réforme profonde, par la voie de la sainteté jumelée à celle de la science, dans la fière et libre docilité à la tradition intime de l'Eglise de toujours.

Serait-ce trop humaniser, trop psychologiser, que de voir, dans la Tradition, un rôle maternel et féminin ? On a pu attribuer un tel rôle au Saint-Esprit, en raison, précisément, de son mode propre d'action, tout intime, tout formateur de l'homme intérieur, tout éducateur, en lui, du sens du Christ[65]. On a noté qu'en hébreu, en araméen, en syriaque, le mot même qui désigne l'Esprit, *ruah*, est féminin.

Ne revient-il pas tout particulièrement à la femme de créer le milieu où la vie humaine conserve sa chaleur : sein maternel, tendresse, foyer... ? L'homme est davantage voué au travail productif et à l'action; la femme est plus proche des sources de la vie et plus immédiatement consacrée à son entretien. Elle est la fidélité. L'homme est voué aux aléas de la lutte extérieure; il y est blessé, il y est livré à l'aventure, il change. Il retrouve, avec la femme, celle qui attendait, qui gardait, qui maintenait intactes la chaleur et l'intimité du foyer. Qu'on pense, s'il faut évoquer, au-delà de l'expérience, des références littéraires, à Per Gynt devant sa mère ou devant Solweig, à *Christine Lavransdatter* de Sigrid Undset, à *L'Arche dans la tempête* d'Elisabeth Goudge, à *La Citadelle* d'A. J. Cronin... L'Eglise a, elle aussi, été chantée comme Eglise de la Tradition, Eglise maternelle, Eglise-foyer de nos âmes : lyriquement, par Gertrud

65. A. Lemonnyer, *Le rôle maternel du Saint-Esprit dans notre vie surnaturelle*, dans *La Vie Spirituelle*, 3 (1921), pp. 241-251 (reprod. dans *Notre Vie divine*, Juvisy, 1936, pp. 66-83).

von Lefort par exemple (*Hymnes à l'Eglise*); avec la densité de l'érudition et de la pensée par un P. Hugo Rahner[66], un P. de Lubac[67], un P. Clérissac[68].

Nous savons que les fidèles ont part à la conservation et à la transmission de la Tradition; comment ils exercent ainsi leur rôle dans la maternité spirituelle de l'Eglise. Plus spécialement les parents chrétiens. Ce sont eux, d'abord, qui opèrent la livraison et la transmission de la prière, de la foi, du sens chrétien; ce sont eux qui gardent les vérités comme impliquées ou enveloppées dans les attitudes religieuses de la fidélité chrétienne. Et parmi eux, ce sont surtout les femmes et les mères qui créent le « milieu » chrétien, par cette synthèse vivante de convictions et d'attitudes vécues, de pensée et de sentiments, grâce à laquelle on apprend la foi dans le cadre et les formes mêmes de la vie, ce qui est le secret de l'esprit chrétien.

On ne peut éviter, dans une étude de la Tradition, de consacrer un chapitre à la question des rapports entre Ecriture et Tradition : nous le ferons ailleurs. En conclusion de celui-ci, notons que l'enseignement salutaire ou évangélique nous est livré sous deux formes et selon deux modes : le document et l'éducation, le texte et l'esprit vivant. Nous croyons, pour notre part, que l'économie chrétienne vérifie en ceci ce qui semble bien être, sinon une loi, du moins une constante, de l'action de Dieu et qui est de procéder par paires ou doublets. Plus nous y pensons, plus nous sommes persuadés qu'il y a là quelque chose de profond, une sorte de règle de la Poétique divine, dont la poétique inspirée de la Bible hébraïque nous renvoie, à sa manière, comme un reflet. Pourquoi y a-t-il homme et femme, père et mère, pourquoi deux côtés du corps, deux yeux, deux mains, etc. ? Pourquoi y a-t-il deux Testaments, pourquoi la Loi et la Grâce, la communion sous deux espèces ? Pourquoi, dans le monde physique, un pôle négatif et un pôle positif ? Ne serait-ce pas le signe que, d'après la structure de l'œuvre de Dieu, une réalité doit se compléménter dans une autre et par une autre ? Dieu est Communion dans l'unité, Unité en plusieurs. Faut-il que, dans sa création, la plénitude ne se réalise que dans une unipluralité ou une pluriunité ? Pourquoi faut-il deux témoins pour que le témoignage soit valable[69] et pourquoi ce témoignage-là est-il décisif ? N'est-ce pas qu'il existe une sorte de structure des choses à base de dualité dans l'unité,

66. *Mater Ecclesia, Lobpreis der Kirche aus dem ersten Jahrtausend christlicher Literatur*, Einsiedeln-Cologne, 1944.

67. *Méditation sur l'Eglise*, Paris, 1953.

68. *Le mystère de l'Eglise* (posthume), Paris, 1918.

69. Cf. Deut., 17, 6; 19, 15; Mt., 18, 16; Jn, 8, 16-17; 2 Co., 13, 1; 1 Tm., 5, 19; Hb., 10, 28. H. Van Vliet, *No Single Testimony. Study on the adaptation of the law of Deut. 19, par. into the New Testament.* Utrecht, 1958 (Diss.).

d'accord dans la différence et de plénitude par là même ? Nous le pensons, pour notre part; nous croyons même qu'il y a là une donnée de tradition rarement exprimée, partout supposée, et qui rend compte de beaucoup de choses dans les monuments de cette tradition même.

La Réforme a gardé ou rétabli la communion eucharistique sous les deux espèces : elle n'a pas eu tort en cela. Mais il existe une communion à l'Evangile sous les deux espèces du texte et de la vie ecclésiale. Cela aussi demande à être gardé ou rétabli.

A propos de l'orientation de la recherche œcuménique

Un manifeste de « The American Church Union »

Comme le faisait remarquer récemment à New-Delhi un groupe de personnalités orthodoxes, le Mouvement œcuménique qui a donné naissance au Conseil œcuménique des Églises, bien que dû à une initiative protestante *n'a pas été conçu comme devant être de* nature protestante[1]. *C'est ce qui fait sa grandeur mais aussi sa difficulté maîtresse. Dès avant sa naissance — et d'une manière plus concrète lors de l'Assemblée d'Amsterdam où il a pris, en 1948, sa forme définitive —, le Conseil œcuménique s'est heurté à la difficulté majeure que représente la présence, en son sein, de confessions ou de dénominations de type dit « protestant » et d'Églises de type dit « catholique ». On sait que l'on entend par là deux conceptions de l'Église, différant l'une de l'autre par plusieurs traits dont le principal est l'exigence — ou le refus — d'un épiscopat (doté de pouvoirs propres transmis depuis les apôtres de façon ininterrompue) comme élément essentiel de la structure de l'Église. Le Catholicisme romain et l'Orthodoxie orientale se réclament du type « catholique ». Les communautés issues de la Réforme se rattachent au type « protestant ». Les Églises de la communion anglicane ont ceci de particulier qu'elles relèvent à la fois de l'un et l'autre types dans la conviction d'être demeurées fidèles au maintien* de fait *d'un épiscopat de succession historique sans cependant décider si cette structure épiscopale est ou n'est pas,* en principe, *essentielle à l'Église, l'Écriture, garant suprême et seul critère décisif, à leurs yeux, de la Révélation, ne leur paraissant pas permettre de le faire. L'anglicanisme représente ainsi une tradition catholique qui, des principes de la Réforme, aurait assimilé ce qui paraissait compatible avec cette tradition, ou du moins avec ce qui en était conservé. De là, au sein de la communion anglicane, deux tendances : celle des « anglicans-catholiques » (ou « catholiques » tout court, par opposition aux « catholiques-romains ») qui tiennent au caractère essentiel de la structure épiscopale; et celle des « anglicans-évangéliques »*

1. Nous avons publié ce document en traduction française dans notre Bulletin *Vers l'Unité chrétienne*, 1962, n° 5-6. A notre connaissance le texte anglais original a été publié pour la première fois dans *St. Vladimir Seminary Quarterly*, n° 1, 1962.

(ou « *évangéliques* » et même « *protestants* ») *qui n'admettent pas cette manière de voir*[2]. *Ajoutons, pour la bonne intelligence de ce qui va suivre, que dans le vocabulaire théologique reçu dans les diverses communions chrétiennes on désigne par le mot* Ministère (Ministry, *en anglais;* Amt, *en allemand*) *la fonction ordinairement assumée par les évêques* (*ou même, parfois, la structure hiérarchique de l'Église*) *sans préjuger de son caractère sacramentel, essentiel ou non à l'Église en tant qu'institution divine*[3].

Ces notions sont, certes, familières au plus grand nombre de nos lecteurs. Si nous avons cru utile de les rappeler c'est afin que nul ne se méprenne sur le sens des expressions employées dans le document que nous publions ci-après. Ce document émane d'un groupement de membres du clergé de l'Église anglicane d'Amérique — officiellement dénommée encore Église protestante épiscopalienne des États-Unis — qui se réclament de la tendance « catholique » et qui, sous le nom de The American Church Union, *ont formé une association analogue à celle qui existe en Angleterre pour les Anglicans de la même tendance* (The Church Union). *Le but de telles associations est de faire valoir le bien fondé de la conception « catholique » de l'Église au sein même de la communion anglicane. Mais il va de soi qu'une telle dualité de tendances au sein de cette communion y produit une tension permanente qui s'accroît en certaines circonstances, en particulier lorsque les Églises de cette communion, ou seulement telle ou telle d'entre elles, se trouvent placées devant la nécessité d'une option importante qui met en jeu la différence de conception* (*catholique ou protestante*) *de l'Église. Ce fut le cas lors des discussions relatives à la création de l'*Église de l'Inde du Sud[4], *comme ce le demeure dans les projets actuels de constitution d'une* Église de l'Inde du Nord *ou de* Ceylan[5], *composées à la fois de diocèses*

2. Ce qui est en cause, bien évidemment, c'est la question de pouvoirs propres donnés par le Christ aux apôtres et transmis par eux jusqu'à nos jours par l'imposition des mains à une chaîne ininterrompue d'évêques, pouvoirs dont dépend essentiellement la réalité du sacrement de l'eucharistie en même temps que la légitimité et l'authenticité d'un gouvernement de l'Église exercé au nom du Christ par la grâce de l'Esprit.

3. Dans les travaux consacrés au problème œcuménique ou, plus généralement, aux confessions protestantes et anglicanes, le mot *ministère* est de plus en plus employé en français dans ce sens particulier éloigné de celui qu'il revêt dans les expressions beaucoup plus courantes telles que *ministère sacerdotal* où il signifie l'*exercice* de la fonction résultant de ces pouvoirs.

4. On pourra se reporter, à ce sujet, à l'étude du R. P. Louis Bouyer, *L'union des Églises du Sud de l'Inde*, dans *Istina*, 1955, pp. 215-237.

5. Un des éléments caractéristiques des accords conclus ou à conclure en vue de la constitution de ces Églises est précisément l'adoption *de fait* d'un épiscopat de succession historique, tout en laissant chacun libre de l'estimer ou non essentiellement nécessaire à la structure de l'Église. Si, cependant, les éléments anglicans-catholiques se sont généralement montrés peu favorables à ce genre d'union, ce n'est pas tant en raison de cette libre option laissée à chacun (elle est, en effet, la condition même de l'unité de l'Église anglicane) que la disposition n'imposant pas la ré-ordination, par un évêque de succession historique, aux pasteurs actuellement en charge dans les Églises non épiscopales fusionnant avec les diocèses anglicans au sein de ces nouvelles Églises; les dispositions aussi prévoyant l'inter-communion de ces diocèses avec les autres fractions — géographiquement éloignées et canoniquement autonomes

de la communion anglicane et d'Églises n'ayant pas de structure épiscopale proprement dite. C'est encore le cas, mais cette fois dans une perspective beaucoup plus vaste, du Mouvement œcuménique lui-même et plus particulièrement du Conseil œcuménique des Églises.

A Amsterdam, en 1948, l'opposition entre les deux conceptions, « protestante » et « catholique » de l'Église a failli faire échouer la constitution du Conseil œcuménique. L'épreuve a toutefois été surmontée par la volonté communément affirmée de « demeurer ensemble » (to stay together). *Nulle option, en effet, n'étant faite (encore moins imposée) par le nouvel organisme quant au type d'Église qu'il faut adopter pour être fidèle à l'Écriture et, par là, à la volonté du Seigneur, il devait paraître possible aux Églises des diverses tendances de se rencontrer nonobstant cette divergence de vues particulièrement grave. En fait, cependant, une majorité de type « protestant » a marqué très profondément toute l'idéologie du Conseil œcuménique (et même son vocabulaire et sa phraséologie) et cela jusqu'aujourd'hui, au point que les représentants d'Églises « catholiques » ne peuvent que s'y sentir mal à l'aise. Nous ne croyons pas nous tromper beaucoup, ni mettre pour autant en cause la droiture et la sincérité des principaux dirigeants du Conseil œcuménique en disant que l'opposition « protestant-catholique », qui avait laissé un si mauvais souvenir depuis Amsterdam, n'était plus guère volontiers mentionnée dans ces milieux. De crainte de lui rendre inopportunément virulence, on évitait d'en parler. Or, quoi qu'on pense et qu'on dise, cette opposition est si fondamentale en ecclésiologie qu'elle ne peut manquer de réapparaître au fond de* toute *question discutée au sein du Conseil œcuménique. Elle s'est manifestée à nouveau à l'occasion des travaux faits au sein de la Commission de* Foi et Constitution *sur le genre d'unité que recherche le Conseil œcuménique* (The Unity we seek) [6]. *Elle se trouve soulevée également à propos de l'intégration du*

— de ces mêmes Églises non épiscopales. C'est ainsi que s'est posée la délicate question de l'inter-communion entre l'Église d'Angleterre et la nouvelle Église de l'Inde du Sud. L'Église d'Angleterre n'est en inter-communion avec aucune Église non épiscopale, comment pourrait-elle l'être avec une Église — l'Église de l'Inde du Sud — elle-même en inter-communion avec de telles Églises ? De tradition, en effet, une Église ne saurait être simultanément en communion avec deux Églises qui ne le seraient pas entre elles. La solution adoptée a été celle d'une inter-communion partielle et beaucoup d'anglicans-catholiques ont trouvé excessive cette concession.

6. Nous ne pouvons que renvoyer ici aux études consacrées à ce sujet. La *Déclaration* dite *de New-Delhi* exposant, dans un paragraphe déjà devenu fameux, les caractères que devra revêtir — aux yeux des Églises-membres du Conseil œcuménique — l'Église réunie de l'avenir a été saluée, avec raison, comme un pas important dans le sens d'une détermination plus précise de l'Unité recherchée. Mais elle doit à l'ambiguïté de certains de ses termes l'accord qui s'est réalisé sur elle. Très honnêtement, d'ailleurs, le même document explicite cette ambiguïté dans les paragraphes qui suivent et c'est précisément cette explication qui a permis aussi bien aux tenants qu'aux adversaires d'une interprétation « catholique » du « ministère » de lui donner leur accord. Mais la difficulté demeure en toute sa rigueur.

Notons au passage que certains semblent croire que l'on est sorti du dilemme « protestant-catholique » par le fait de l'entrée en jeu d'une troisième tendance, représentée surtout par les communautés de type « penteco-

Conseil International des Missions *dans le* Conseil œcuménique des Églises. *Du plan des difficultés théoriques, cette intégration n'a pas peu contribué à la faire passer à celui des obstacles concrets, fort concret étant, en effet, le dessein poursuivi par cette intégration*[7].

Il ne faut donc pas s'étonner si le Comité exécutif de The American Church Union *a jugé opportun de publier un manifeste sur l'orientation qu'à ses yeux il importe de donner désormais à la recherche de l'unité dans tout mouvement œcuménique mais très particulièrement dans le* Conseil œcuménique des Églises. *Par l'entrée en ce Conseil de plusieurs*

tistes ». Ce serait, à notre sens, se faire grande illusion que d'estimer une difficulté de cette taille atténuée par le seul fait qu'en ait surgi une autre.

7. Ce dessein concret est une nouvelle répartition des territoires de mission permettant une utilisation plus « rationnelle » des ressources en hommes et en argent, en vue d'une plus grande efficacité missionnaire. On comprend aisément le rôle joué, dans un tel projet, par le principe de l'*équivalence des ministères* impliqué dans leur « reconnaissance mutuelle » par les diverses Églises-membres. Nul, assurément, ne se fait d'illusion sur les difficultés qu'est appelée à rencontrer la réalisation d'un tel projet, réalisation envisagée seulement d'ailleurs par paliers successifs. Et déjà, lors du *Comité Central* qui vient de se tenir à Paris, s'est manifestée l'incidence, sur cette question, de l'opposition « protestant-catholique » : les délégués des Églises Orthodoxes ont souligné qu'avant d'aller plus loin il fallait examiner avec soin les différences en matière de théologie de la mission. Or, au fond de ces différences on verra fatalement surgir la fondamentale opposition.

Mais peut-être ne sera-t-il pas inutile que nous nous arrêtions un moment ici à cette question de la *reconnaissance mutuelle* des ministères, pour faire remarquer, précisément, qu'elle n'implique pas nécessairement leur *équivalence* comme on semble trop facilement le croire. Nul ne fait difficulté à reconnaître que dans son exercice le ministère d'un sujet non ordonné par un évêque de succession historique effective puisse être béni de Dieu et porter de larges fruits de salut; ceci est d'observation courante au sein même des Églises de type « catholique », au sein de l'Église catholique romaine elle-même qui ne fera pas difficulté à reconnaître les fruits de grâce produits par un tel « ministère » dans les communautés chrétiennes d'un autre type. Cela veut dire tout simplement que Dieu n'est pas lié par les sacrements en ce sens que ceux-ci seraient le seul moyen qu'il emploierait pour donner sa grâce à qui il lui plaît. Pour la même raison et dans le même sens on peut dire que Dieu n'est lié par aucune forme institutionnelle de l'Église. Mais cela ne veut pas dire que les sacrements ne soient pas, en soi, les moyens privilégiés institués par Dieu pour mettre sa grâce à la portée des hommes, ni, en conséquence, que les formes institutionnelles de l'Église ne soient pas, dans le dessein de Dieu instituant l'Église, les voies normales les plus assurées permettant à l'homme de recevoir la grâce divine par le canal des sacrements et autres moyens dont dispose ministériellement l'Église en ses formes institutionnelles. Qu'éventuellement, *dans leur exercice*, des ministères différents puissent avoir pour résultat un même effet de grâce n'implique en aucune manière l'équivalence de ces ministères *en leur nature propre* non seulement aux yeux des hommes mais au regard de Dieu. Pour être de l'ordre des moyens, sacrements et formes institutionnelles de l'Église dont ils dépendent n'en sont pas moins d'importance capitale. Et *c'est précisément à ce plan que se pose et se joue tout le problème de l'unité de l'Église.* L'anonnce de l'Évangile à un peuple jusque-là païen, par exemple, et son acceptation par lui ne peuvent être considérées comme complètes et donc comme pleinement authentiques que lorsque ce peuple aura été mis en possession des formes institutionnelles de l'Église et, par là, des sacrements et autres moyens ordinaires de grâce qui font partie intégrante de l'économie totale du salut. Comme on le voit, toute théologie de la mission est commandée par une théologie de l'Église.

Églises orthodoxes importantes ainsi que des Églises orientales non chalcédoniennes fermement attachées, elles aussi, à la structure épiscopale de l'Église, la minorité « catholique » s'est trouvée sensiblement renforcée au sein du Conseil au moment même où, sous la pression organique interne de sa recherche de l'unité et l'apport externe d'une problématique missionnaire concrète, celui-ci se trouve placé devant la nécessité d'une option capitale en matière de structure ecclésiale. Lever cette option dès maintenant serait faire éclater le Conseil œcuménique. A cela personne ne pense et nous serions, certes, les derniers à souhaiter cette éventualité. Nul doute que les Églises-membres du Conseil œcuménique, dans leur ensemble, ne demeurent fidèles à la résolution prise à Amsterdam to stay together. *Mais, pour être différée, la solution n'en continuera pas moins de se présenter comme un problème majeur.*

Cette solution, les auteurs du document que nous publions voudraient la hâter en demandant au Conseil œcuménique qu'il change résolument de cap et qu'à la place d'une réunion de type « œcuménique » il s'oriente vers une réunion de type « catholique ». Si la maturation des esprits permet un jour d'en venir là sans préjudice pour la cohésion intérieure du Conseil œcuménique, nous serons alors des premiers à nous en réjouir. Nous pensons, cependant, qu'un temps long encore s'écoulera avant qu'on y parvienne. Pour prématurée qu'elle nous paraisse, la proposition de The American Church Union *n'en a pas moins le mérite de souligner, parfois avec une vigueur un peu rude, certains des éléments fondamentaux de la problématique œcuménique. Ce qui nous étonne un peu, cependant, c'est que les auteurs de ce document ne semblent pas avoir pris une conscience très claire du fait que le problème fondamental, qu'avec raison ils disent se poser au sein du Conseil œcuménique, est celui-là même qui se pose au sein de l'Église anglicane elle-même, volontiers considérée par tous ses éléments, « catholiques » et « protestants », comme le prototype de l'Église réunie de l'avenir. Ce prototype y est, naturellement, conçu de façon différente, selon que l'accent est mis sur les éléments « catholiques » ou les conceptions « protestantes » de l'Église anglicane elle-même. Cette constatation que nous nous permettons de faire accroît encore, à nos yeux, l'intérêt du document qu'on va lire. Paru comme éditorial dans le second fascicule du premier volume de la revue* The American Church Quarterly, *organe de* The American Church Union, *il a été approuvé par le Comité exécutif de cette association comme exprimant ses propres vues en matière de recherche de l'unité de tous les chrétiens. Afin qu'il reçoive une plus grande diffusion, il a même été répandu en tiré à part dès avant sa publication dans la revue même. En le reproduisant ici en traduction française, non seulement nous mettons à profit l'autorisation qui nous en a été aimablement donnée par ses auteurs — ce dont nous les remercions vivement — mais nous répondons au désir d'ample diffusion qu'ils ont eux-mêmes exprimé*[8]. *Puisqu'ils*

8. Voici le texte qui accompagnait l'envoi du tiré à part anticipé (*preprint*) : « Ce tiré à part de l'éditorial du fascicule de la Trinité (juillet 1961) de *The American Church Quarterly* vous est envoyé avec les hommages des éditeurs de ce périodique trimestriel et du Comité exécutif de l'*American Church Union*. Le Comité exécutif, après avoir pris connaissance de cet éditorial, a estimé qu'il

ont souhaité que ce texte serve de base de discussion, nous croyons répondre plus pleinement encore à leur désir en accompagnant cette traduction d'un certain nombre de notes : les unes, purement explicatives, n'ont d'autre but que de mettre ce document plus entièrement à la portée de ceux de nos lecteurs qui seraient moins familiarisés avec la connaissance de l'Église anglicane; les autres voudraient être une appréciation critique de plusieurs des affirmations du document lui-même. Toutes les notes de bas de page sont donc de notre rédaction. Dans la traduction du document lui-même nous avons inséré les expressions originales dont il nous a paru que la langue française ne se prêtait pas à rendre le sens de façon tout à fait précise.

C. J. Dumont, o. p.

Réunion œcuménique ou catholique ?

Dans le monde chrétien d'aujourd'hui le mouvement vers l'unité est de ceux qui se développent de manière significative. Pendant de longs siècles, à vrai dire depuis que le schisme eut commencé d'affliger l'Église du Christ, des prières pour l'unité ont été constamment offertes sur les autels comme en témoignent les très anciennes implorations des Églises orientales et de la messe romaine. Que ce fervent désir éprouvé tout au long des âges commence à se traduire en actes, c'est assurément un motif d'actions de grâces pour les chrétiens catholiques. Mais c'est aussi une cause et un objet d'émulation (*challenge*) telle que les périodes antérieures de notre histoire n'en ont guère connue.

Non seulement la réunion est « dans l'air », mais nous nous trouvons maintenant devant des plans concrets de réunion intéressant la communion anglicane. Il est un cas, dans l'Inde du Sud, où un tel plan a déjà été mis à exécution. D'autres sont plus ou moins ébauchés et discutés. Quelle que soit notre sympathie pour les intentions de ceux qui préparent de tels projets et notre admiration pour leur évidente sincérité, il

constituait un « challenge » de riche signification dans la conjoncture œcuménique actuelle et qu'il représentait des convictions que ses membres peuvent assumer comme exprimant les sentiments du Comité lui-même en matière d'unité. Il a décidé de lui donner une large diffusion en tant que déclaration approuvée par lui sur la politique à suivre en vue de la réunion. » Suivent les signatures des éditeurs de *The American Church Quarterly*, les Révérends J. V. Langmead Casserley, M.A., D. Litt., F.K.C.; Carmino de Catanzaro, M.A., Ph. D.; William H. Dunphy, Ph. D., S.T.D., D.D.; Walter C. Klein, Th. D., Ph. D.; William Orrick, A.B., S.T.B.; Robert L. Powers, B.A., S.T.B.; O. Dudley Reed, Jr., B.A., S.T.B.; et pour le Comité exécutif de *The American Church Union* : le Révérend Albert J. duBois, directeur exécutif.

L'adresse de *The American Church Quarterly : A Theological Review*, est celle du siège même de *The American Church Union*, 347 Madison Avenue, New York 17, N. Y.. U.S.A.

ne nous est pas permis de fermer les yeux sur la nécessité de soumettre leurs plans à un examen serré et à une critique théologique approfondie.

Il faut ici ne pas perdre de vue que si la réalisation de l'unité visible est un impératif, elle n'a pas la primauté. La première chose à considérer, c'est l'intégrité du message évangélique et, en théologie, la vérité et la probité. Toute unité qui serait obtenue aux dépens de cette intégrité et de cette vérité ne serait pas un acte d'obéissance à Dieu mais de rébellion; une affirmation de la volonté propre des hommes plutôt que la réalisation de la volonté de Dieu[9].

Anglicanisme et Épiscopalisme (*Episcopacy*)

Il faut reconnaître franchement que tandis que du côté anglican était proclamée à haute voix la nécessité de l'unité, nous avons, en fait, fait figure d'opposants aux projets concrets conçus pour la réaliser. Cette obstruction a été, dans le passé, axée sur le problème de l'épiscopat. C'est pourquoi plusieurs des plans proposés ont cherché à faire une place à « l'épiscopat historique » d'une manière telle qu'elle puisse apaiser les scrupules anglicans sans heurter la conscience de ceux qui abordent le problème de l'unité à partir d'une position non épiscopalienne.

Il faut avouer que la réalisation de ce dessein très compréhensible et, d'une certaine manière, très louable a été fortement compromise dans bien des cas par le témoignage quelque peu défectueux que les Anglicans eux-mêmes ont donné du principe de l'épiscopat auquel ils sont si légitimement attachés. L'accent qu'ils ont placé sur lui a souvent été maladroitement défini et fondé sur une manière erronée de comprendre son essence. Trop souvent les évêques ont été considérés indépendamment de la tradition dont ils sont censés être les gardiens et les serviteurs. On ne saurait trop fortement souligner que la succession épiscopale linéaire par le moyen de la consécration n'est qu'un brin dans la solide corde qui, dans une continuité créatrice, nous relie à l'antique Église aposto-

9. Tout le monde se trouve facilement d'accord sur ce principe : l'unité ne peut se réaliser aux dépens de la vérité. Il est plus difficile de se mettre d'accord sur ce qui doit être considéré comme vérité et, en conséquence, de discerner où est l'obéissance et la rébellion. Et cependant le rappel de ce principe, communément admis, est loin d'être inutile car il semble bien que dans certains efforts faits en vue d'une réunion au moins partielle ou locale on perde un peu de vue l'urgence du principe lui-même (en raison, sans doute, de la difficulté d'opérer le discernement nécessaire entre ce qui est vérité et ce qui ne l'est pas, le recours à l'Écriture — seul critère décisif en théologie protestante et même anglicane — ne paraissant pas fournir de solution qui s'impose). L'unité devient alors comme un but en soi, susceptible de s'accommoder de divergences de vues entre lesquelles on n'a pu trancher et qui apparaissent dès lors comme également recevables. Cette manière de faire peut, dans une mesure, se justifier lorsque ces divergences portent sur des points secondaires. Il n'en va plus de même quand on a affaire à des points d'importance majeure tels que la nature de la fonction épiscopale et son origine. Mais n'est-ce pas là, justement, le drame propre de l'anglicanisme lui-même ?

lique. Beaucoup de Protestants font, à juste titre, remarquer que la continuité de la prédication et de l'enseignement, du culte en esprit et du témoignage est tout aussi nécessaire. Le ministère apostolique n'est qu'un élément de l'apostolicité totale[10]... L'autre élément est la doctrine apostolique, la continuité de la *paradosis*, de cette « règle de foi » apostolique transmise dans son intégrité de génération en génération. L'épiscopat est appelé à protéger et préserver la pureté de cette foi, à être l'incarnation de cette foi vécue sans discontinuité. Les théologiens protestants ont raison d'attirer l'attention sur la nécessité absolue de cet élément évangélique et doctrinal dans la continuité, tout en ayant tort dans la tendance qu'ils ont d'établir une sorte d'antithèse entre la continuité de la fonction et la continuité du témoignage rendu à la tradition apostolique. Pour qui cherche et aspire uniquement à recueillir la plénitude de la vie et de la foi de l'Église et à leur faire prendre corps, les deux choses sont tout aussi essentielles.

Cette façon si défectueuse et erronée de défendre la place de l'épiscopat dans la vie de l'Église et d'en témoigner a pour résultat que nous donnons trop souvent l'impression que l'épiscopat est, sur le plan humain et temporel de l'institution ecclésiale, un facteur désirable, un moyen d'assurer le meilleur genre possible d'administration ecclésiastique, plutôt que quelque chose d'absolument essentiel à la structure théologique de l'Église. La conséquence en est que les projets modernes de réunion sont, en majeure partie, des projets soigneusement élaborés de constitutions d'Églises comme dans le cas de l'*Église de l'Inde du Sud* ainsi que dans le schéma prévu pour *Ceylan* et les plans récents pour l'*Inde du Nord et le Pakistan*.

Ce qui en résulte rappelle assez l'œuvre des canonistes romains à la fin du Moyen Age.

10. Ici encore nous devons souligner que cette affirmation est pleinement un accord avec l'enseignement de l'Église catholique romaine. L'apostolicité ne peut se juger dans la seule ligne de la transmission ininterrompue du « pouvoir d'ordre » à partir des apôtres. Elle consiste non moins essentiellement dans la fidélité quant à la transmission du message apostolique, c'est-à-dire du contenu objectif de la foi chrétienne et des principes fondamentaux sur lesquels ont été établis, depuis les apôtres, le culte chrétien et le gouvernement de l'Église. Il est manifeste que le protestantisme a, en général, éliminé de sa conception de l'apostolicité la transmission ininterrompue d'un « pouvoir d'ordre ». Peut-être serions-nous moins sévère que les auteurs de ce document à l'égard des théologiens de l'Église anglicane qui, en faisant toujours une place importante à la tradition patristique comme témoin — non contraignant, il est vrai, — d'une interprétation authentique de l'Écriture, nous semblent avoir été très souvent soucieux de continuité dans la transmission de la doctrine apostolique et des éléments essentiels du culte de l'Église primitive. Quant à l'Église orthodoxe, nous savons qu'elle ajoute une égale importance aux trois éléments ici réclamés de l'apostolicité de l'Église. La difficulté à résoudre, ici, est la nature de la relation qui tient, ou du moins qui doit tenir, en un seul tout ces trois éléments, la nature du rapport de l'un à l'autre ou de chacun des trois aux deux autres. Dans la réponse à cette difficulté doit nécessairement intervenir la notion d'indéfectibilité de l'Église, indéfectibilité promise par le Seigneur, ce dont l'Écriture témoigne très clairement. Il ne paraît pas possible de discerner les conditions de cette indéfectibilité sans se reporter aux passages classiques de l'Évangile que sont Mt., XVI, 18; Lc, XXII, 31 et Jo., XXI, 15-17, et à la tradition qui les éclaire.

Ce qu'on peut valablement objecter au papisme, ce n'est pas tant la place et le statut du pape lui-même que le lourd appareil de la bureaucratie vaticane et le droit canonique de l'administration papale[11]. La chrétienté non romaine n'aura pas gagné grand-chose à ne rejeter que le pape, sans réussir à débarrasser la structure ecclésiale d'une bureaucratie excessivement lourde et de centres administratifs surchargés pour lesquels le XX^e siècle semble avoir plus de penchant encore que le bas Moyen Age. La suspicion populaire à l'égard de ce que l'on appelle une « religion institutionnelle » n'est pas sans justification et nous devrions y regarder à deux fois avant de faire nôtre l'idée que la manière la plus propre de construire la future unité de l'Église est de mettre sur pied une constitution juridique plus élaborée et une bureaucratie d'organisateurs ecclésiastiques plus radicalement pesante que la chrétienté n'en a jamais connue auparavant.

Organisme contre organisation

Il est donc capital de ne jamais perdre de vue que l'Église est le Corps et l'Épouse du Christ et non pas une pure organisation, et qu'en conséquence elle doit le plus possible apparaître comme le Corps et l'Épouse du Christ. Notre but doit donc être une union organique et non pas une unité de pure organisation. L'organisation est, on peut l'admettre, une nécessité pratique, mais aucun type d'agencement purement terrestre, si bon qu'il soit, ne peut être un élément essentiel de la structure théologique de l'Église. Tous ces genres d'agencement sont, par leur nature, sujets à croissance et modification. L'épiscopat, soulignons le vigoureusement, n'a rien d'un mécanisme social organisationnel. Tout au contraire, l'épiscopat est constitutif organique de l'Église.

Peut-être ces erreurs sont-elles nées de l'habitude où nous sommes

11. C'est un peu superficiellement, nous semble-t-il, que les auteurs de ce document opèrent ici un rapprochement entre le droit canonique romain et l'élément « constitutionnel » des projets d'union dont ils parlent. Que la « bureaucratie vaticane » se soit développée au point de risquer de paralyser, parfois, la vie de l'Église, c'est une chose reconnue par beaucoup au sein de l'Église catholique romaine elle-même et l'on peut s'estimer fondé à penser que le second concile du Vatican se montrera soucieux d'apporter quelque allégement, quelque simplification dans cette « bureaucratie », ne serait-ce que par une décentralisation presque universellement réclamée par l'épiscopat. Mais il ne faut pas perdre de vue qu'à la différence des projets d'union considérés, où les agencements institutionnels contractuels se font, en général, en vue de la sauvegarde de traditions doctrinales fort divergentes de l'une à l'autre des groupements composants, le droit canonique de l'Église romaine est, au contraire, entièrement commandé par le souci de sauvegarder l'unité et l'authenticité de la foi, au point même de dépasser parfois son but et d'imposer, en matière secondaire et de libre option, plus d'uniformité qu'il n'est nécessaire ou utile. Le point principal ici n'est pas de savoir si une organisation administrative est plus ou moins lourde, encore que cela ne soit pas sans importance, mais si elle est de nature à sauvegarder ce qui, avec raison, est dit ici devoir rester au premier plan des préoccupations : l'apostolicité de la foi et de la vie cultuelle et sacramentelle de l'Église.

tombés de décrire le mouvement vers la réunion comme le *Mouvement œcuménique* plutôt que comme le *Mouvement catholique*. Car le mot œcuménique, bien qu'il ait été employé dans des sens divers et d'ailleurs assez vagues, ne signifie pas tout à fait la même chose que le mot catholique. Catholique signifie universel pas seulement dans le temps et dans l'espace, une Église pour un monde; il suggère aussi une sorte d'universalité métaphysique; ceux qui ont quitté ce monde de l'espace et du temps appartiennent toujours à l'Église du Christ et, dans cette Église, le membre le plus éminemment important, c'est Jésus-Christ, sa Tête. L'expression qu'on peut appliquer à l'Église n'est pas simplement : « Une Église pour un monde », mais : « Une Église soumise à Dieu et pour Dieu à jamais » (*One Church under God and for God for Eternity*).

Le mot catholique inclut aussi un élément normatif. Il est en référence avec l'idée d'un christianisme authentique, le christianisme perpétué de la *paradosis*, à la différence des déviations de sectes répandues ici ou là dans l'espace et le temps. Mais si le mot « catholique » suggère les dimensions universelles métaphysiques de l'Église, le mot « œcuménique » suggère aussi le train-train le plus journalier et le plus familier impliqué dans l'aménagement et l'administration de l'économie de Dieu parmi les hommes. Le danger que court le mouvement œcuménique c'est de vaquer aux affaires domestiques, œcuméniques de l'Église militante ici-bas et d'oublier la question immensément plus vaste et plus importante de l'unité métaphysique et théologique de l'Église tout entière dans la soumission à Dieu. Nous ne pouvons nous contenter de l'unité d'une Église militante ici-bas. Ce que nous devons chercher c'est une Église militante dont l'unité sur terre soit l'expression sacramentelle d'une authentique Église du Christ, laquelle n'est pas simplement une dans l'espace et le temps, mais une aussi dans le ciel et l'éternité[12].

12. Il est sans doute inutile d'attirer l'attention du lecteur sur l'importance de tout ce paragraphe sur l'intention duquel nous pouvons nous dire profondément d'accord. Le souci de ne pas confondre *organisme* et *organisation*, la nécessité d'une Église de la terre (ou militante) qui ne soit pas substantiellement ou métaphysiquement différente (comme le dit le document) de l'Église du ciel (ou triomphante), tout cela nous pouvons et devons le faire nôtre totalement. Et cependant nous ne sommes pas entièrement satisfait de la façon dont ce souci et cette nécessité sont ici exprimés. Sans doute était-il difficile de donner en si peu de lignes toutes les précisions qu'un sujet aussi important appellerait et sur lesquelles, peut-être, les auteurs du document se réservent de revenir dans une étude plus approfondie. Pour notre part nous aimerions faire remarquer que, si fondée que soit la distinction entre ce qui est « agencement purement terrestre » et ce qui est « constitutif organique de l'Église », il est, dans la pratique, fort malaisé d'en faire l'application. Et ceci est dû au caractère propre, humano-divin, de l'Église où il n'y a pas *juxtaposition* d'éléments purement humains et d'éléments surnaturels ou transcendants mais *étroite compénétration*. Tout « constitutif organique » de l'Église — et pas seulement l'épiscopat — revêt nécessairement une forme organisationnelle ou institutionnelle dont, il est vrai, les dispositions concrètes peuvent être plus ou moins bien adaptées aux nécessités des temps et des lieux, et donc peuvent varier mais dans certaines limites seulement, en dehors desquelles ellles cesseraient de faire « prendre corps » authentiquement à l'élément transcendant et surnaturel qu'elles ont chargé d'incarner.

Quant à savoir si l'opposition marquée ici entre « catholique » et « œcu-

Nous pouvons donc dire que l'Église comme organisme est de Dieu, tandis que son organisation, son régime politique terrestre, sa constitution sont de l'homme. Il nous faut insister sur le fait que la structure épiscopale est essentielle à un organisme de vérité et de grâce; que c'est mal la comprendre que d'y voir un détail d'organisation ou un expédient. Nous le considérons comme étant en premier lieu de l'ordre théologique et sacramentel, et non pas de l'ordre du gouvernement[13]. Nous n'avons aucune illusion sur ce que l'anglicanisme, jusqu'à présent, a réalisé de cet idéal. Aussi ne désirons-nous pas en remontrer au reste de la chrétienté

ménique » est heureuse, nous n'oserions en décider. Nous avons dit combien nous étions d'accord pour souligner, dans l'Église, son caractère d'universalité embrassant à la fois l'Église de la terre et l'Église du ciel. Que le mot « catholique » soit apte à exprimer ce caractère nous en convenons volontiers; de même que le mot « œcuménique » le soit moins, ne serait-ce qu'en raison de son étymologie qui le rapporte à la « terre habitée ». Mais nous ne trouvons guère que ce dernier mot suggère davantage que le mot « catholique » le « train-train le plus journalier et le plus familier impliqué dans l'aménagement et l'administration de l'économie de Dieu parmi les hommes ». Si, incontestablement, le mouvement œcuménique a pour objet et pour but la restauration de l'unité visible des chrétiens sur cette terre, on ne saurait lui faire un grief d'avoir les yeux fixés sur « l'Église militante de cette terre », puisque aussi bien c'est là que le mal de la division existe et qu'il est à réparer. « L'unité métaphysique et théologique de l'Église tout entière », c'est-à-dire du ciel et de la terre, est d'un tout autre ordre. Elle apparaît ici comme une condition de la réalisation de l'unité authentique de l'Église de la terre, mais la continuité qui doit exister entre celle-ci et l'Église du ciel est d'un tout autre genre que celle qui doit la relier à l'Église des apôtres. Nous serions heureux que les auteurs du document explicitent la pensée qu'ils ont voulu exprimer ici et qu'à notre avis ils n'ont pas suffisamment décantée. En particulier, l'idée d'une « unité de l'Église militante » qui soit « l'expression sacramentelle d'une authentique Église du Christ » comprenant le ciel et la terre, ne manque pas de grandeur ni de vérité, mais nous aimerions que nous soit montré plus précisément en quoi les réalités ici en cause, à savoir l'épiscopat et son rôle dans l'apostolicité de l'Église, peuvent et doivent être « l'expression sacramentelle » de cette Église totale.

13. Nous nous demandons si les auteurs du document, dans leur ardeur à rejeter une conception de l'épiscopat réduite à sa fonction de gouvernement, ne se sont pas quelque peu exposés à minimiser celle-ci. Il n'y a pas à mettre d'un côté ce qui dans l'épiscopat est d'ordre théologique et sacramentel, et de l'autre ce qui est d'ordre du gouvernement. Car précisément — et c'est ici que se trouve centrée la difficulté du problème — *ce gouvernement est, lui-même, d'ordre théologique et sacramentel.* A nos yeux, la nature sacramentelle de l'épiscopat consiste en ce que l'évêque exerce « ministériellement », c'est-à-dire par mandat reçu dans l'ordination, les trois pouvoirs que seul le Christ exerce « en propre » dans l'Église comme Tête ou Roi (gouvernement), Prophète ou Docteur (enseignement) et Prêtre (sanctification), étant bien entendu que ces trois pouvoirs, dans leur exercice ministériel même, sont étoitement unis et comme impliqués l'un dans l'autre (il y a une vertu sanctificatrice du gouvernement et de l'enseignement comme il y a une responsabilité doctrinale dans la fonction de régence, une pédagogie dans l'administration des sacrements, etc.). On aura remarqué que sous la forme de son dérivé adverbial, « ministériellement », le mot « ministère » est venu sous notre plume dans un sens qui le rapproche de celui que nous avons dit être celui de la théologie protestante et anglicane, y ajoutant, cependant, la notion capitale de « médiation sacramentelle », médiation qui loin de s'ajouter ou de se substituer à l'unique médiation du Christ n'en est que l'expression ou la manifestation visible.

avec notre propre épiscopat actuel, de caractère gouvernemental et administratif. Nous souhaiterions plutôt que nos frères chrétiens nous aident à restaurer l'épiscopat dans ses fonctions propres. Nombreux sont nos amis protestants violemment opposés au système épiscopal qui, après contre-épreuve, reconnaîtraient que ce qui les effraie ce n'est pas tant le système épiscopal que celui d'une prélature d'évêques se considérant et se comportant comme des dirigeants politiques temporels. Nous nous empressons de nous dire profondément d'accord avec eux car la « prélature » n'est pas de l'essence de l'épiscopat mais bien plutôt une façon dégradée d'en user.

Évêques soumis a l'Évangile (*under the Gospel*)

D'autre part, nous ne souhaitons nullement un épiscopat privé de l'autorité qui lui appartient en propre. Nous voulons au contraire insister sur le fait que les évêques sont vraiment investis d'autorité, mais seulement pour autant que et dans la mesure où ils se tiennent eux-mêmes visiblement sous l'autorité de la tradition dont ils sont les gardiens. Selon la philosophie sociale chrétienne, la véritable autorité est toujours sous une autorité; ceux qui font la loi sont aussi soumis à la loi. Même l'autorité intellectuelle du monde scientifique n'est qu'une résultante secondaire de la mesure dans laquelle ce monde est vu travailler sous l'autorité de faits scientifiquement établis et de méthodes scientifiques rationnellement définies et conçues. Ainsi dans l'Église l'autorité qu'incarnent les évêques n'est pas la leur propre mais bien plutôt celle de l'Évangile, l'autorité du Saint-Esprit. Rien ne nuit plus au témoignage anglican en faveur du principe épiscopal que le spectacle d'évêques — bien plus souvent de tendance œcuménique que ne le sont les évêques anglo-catholiques — qui mettent en avant leur autorité mais ne semblent pas être eux-mêmes sous quelque autorité que ce soit; ou qui, s'ils parlent d'eux-mêmes comme soumis à une autorité, conçoivent celle-ci comme l'autorité d'une loi canonique locale et non comme l'autorité de la *paradosis*, si essentielle à la continuité de l'Église catholique.

L'insistance anglicane sur le principe épiscopal (*episcopacy*) n'a de sens que sur le fond d'une insistance sur le contexte de ce principe. Le principe épiscopal conçu comme un élément d'un catholicisme biblique et patristique a un sens; détaché de cette foi, il est sans signification. L'anglicanisme courant n'a pas réussi à le montrer clairement. D'un côté, il y a dans la communion anglicane un malaise largement répandu en matière d'adhésion à l'Écriture et la tradition; ceci n'est que trop évident, non seulement dans de nombreuses déclarations officielles, mais encore dans les travaux de nos universitaires (*scholars*). Nous ne pouvons prétendre faire grande figure dans le domaine des études vétéro-testamentaires, et cela dans le temps même où la chrétienté est engagée dans une découverte enthousiasmante de la théologie de l'Ancien Testament. Notre situation est nettement meilleure pour le Nouveau Testament, bien que nous ne puissions pas prétendre que les spécialistes anglicans

soient parmi les chefs de file. Quant aux études patristiques, il faut dire honnêtement que, dans l'ensemble, notre communion marque le pas depuis la première guerre mondiale, bien qu'il y ait quelques hommes de premier plan parmi nos spécialistes de patrologie. Ce peu de souci de notre patrimoine a donné des résultats qui ne sont que trop visibles dans bien des domaines. Dans notre application de la foi aux crises et dilemmes du monde moderne, nous avons pratiqué un amateurisme qui a indisposé non seulement certains orthodoxes orientaux et catholiques romains de bonne volonté, mais même certains des protestants les plus traditionalistes.

En conséquence, l'un des aspects de notre effort, à nous anglicans, en vue de l'unité du monde chrétien doit être la redécouverte de notre propre tradition dans son authenticité, cette tradition si brillamment établie par les « Caroline Divines » et dont les Tractariens furent les intrépides défenseurs; tradition universitaire qui ne redoute pas les instruments de la méthode critique mais qui en use avec le plus entier loyalisme à l'égard de la foi du passé[14].

14. Est-il besoin de faire remarquer que cette nécessaire subordination de l'autorité épiscopale, dans son exercice même, à l'autorité de Dieu est un principe absolu qui commande toute conception épiscopalienne de la structure de l'Église et auquel ne saurait échapper la conception catholique romaine elle-même. Par ce principe se trouve engagée, d'abord, une question de conscience : les évêques — l'évêque de Rome y compris — doivent avoir le souci constant de ne jamais parler et agir que comme le Seigneur lui-même parlerait et agirait dans les circonstances où ils se trouvent. Toutes proportions gardées, ceci est vrai d'ailleurs de tout chrétien. Mais l'obligation est d'autant plus grande pour les évêques qu'en raison de la nature sacramentelle de leur triple mandat, tel que nous venons de le rappeler dans la note précédente, *c'est l'autorité même de Dieu qu'ils exercent dans l'accomplissement de leur ministère.* Sans doute faut-il remarquer aussitôt que la différence de nature de leurs actes commande une différence également dans la façon dont ceux-ci peuvent être dits sacramentels. Le rite d'une ordination, par exemple, est autre qu'un acte d'enseignement doctrinal où l'élaboration et la promulgation de statuts diocésains. Dans le premier cas, une fois posées toutes les conditions requises tant du côté du prélat consécrateur que du sujet ordinand, l'effet propre du sacrement, à savoir la collation des pouvoirs propres au sacerdoce, sera produit par Dieu par le ministère de l'évêque. C'est ce que la théologie catholique a voulu exprimer par la formule *ex opere operato* qui ne veut pas dire (comme on le lui reproche souvent à la légère) que cet effet soit produit automatiquement, encore moins de façon magique, mais bien plutôt qu'il découle *de l'acte même* posé — et non pas seulement *à son occasion* — par la vertu divine, dont la présence et l'action sont assurées en raison de l'institution divine du sacrement. C'est en ce sens que l'évêque est dit agir *in persona Christi.* Sous des formules différentes, nous ne pensons pas que la théologie authentique de l'Église orthodoxe en matière de sacrement soit autre que la théologie catholique romaine. Dans ses actes de magistère, qu'il s'agisse d'enseignement doctrinal ou d'actes de gouvernement, l'évêque agit encore *in persona Christi* et use de son autorité en vertu et au nom de l'autorité du Seigneur lui-même. Mais il s'agit ici d'actes humains autrement complexes que l'accomplissement d'un rite liturgique et il nous semble que l'on doive dire que l'autorité du Seigneur n'est alors engagée que dans la mesure où lui correspond ce qui est enseigné ou commandé par l'évêque usant de son autorité épiscopale. C'est ici que se place pour l'évêque l'obligation rappelée par les auteurs du document de s'informer consciencieusement de la doctrine apostolique afin de s'assurer de ne rien enseigner qui lui soit étranger ou contraire. L'étude personnelle et

L'unité que nous cherchons

Avec qui, dès lors, cherchons-nous l'unité? Idéalement et en principe, avec tous ceux « qui professent être chrétiens ». En pratique, toutefois, nous devons reconnaître que tous ne sont pas, en toute hypothèse, prêts à s'unir sur la base de ce catholicisme biblique et patristique. Une rapide vue d'ensemble va nous le montrer.

L'Orthodoxie

Nous tournant d'abord vers l'Orient, berceau de la foi, ce sont ici les Églises orthodoxes qui réclament en premier lieu notre attention, non pas seulement en raison de leur large majorité numérique mais parce qu'elles peuvent, à bon droit, prétendre à une intégrité de tradition. (Ce n'est pas qu'il faille négliger les Églises orientales mineures, telles que Arméniens, Coptes, Éthiopiens, et Jacobites. Il faut bien plutôt comprendre que d'importantes considérations théologiques réclament ici notre attention. Des difficultés et des malentendus christologiques vieux

la promotion des sciences sacrées était un devoir utile à rappeler ici. Mais ceci ne suffit pas — et la chose n'a certainement pas échappé aux auteurs du document bien qu'ils n'aient pas jugé opportun d'en faire mention : il y faut cette pénétration personnelle de la foi, en toutes ses données et exigences, qu'une vie intérieure profonde animée et éclairée par la prière peut seule donner. Ceci nous paraît impliqué, en tout cas, en tout exercice « responsable » (selon un mot cher à la littérature œcuménique) de l'autorité, quelle qu'elle soit, c'est-à-dire un usage de l'autorité fait en pleine conscience des responsabilités qu'il impose. Or, parmi ces responsabilités il y a la nécessaire *communion dans la foi* apostolique authentique. Cette communauté de foi, au niveau de la responsabilité épiscopale, souligne qu'au caractère d'engagement personnel doit nécessairement se joindre une référence constante de chacun des membres de l'épiscopat aux autres. C'est sur le collège des Douze qu'a été fondée l'Église et non pas sur chacun des apôtres individuellement pris. Ceci nous paraît un des traits essentiels d'une conception « catholique » de l'Église, trait que notre document semble ne pas avoir pris suffisamment en considération. Et, dans ce collège des Douze, on ne peut lire impartialement l'Écriture sans remarquer la place de premier qu'y tenait Pierre. Le souci d'exercer l'autorité épiscopale en soumission constante à l'autorité de Dieu, disons mieux : comme l'expression même de l'autorité de Dieu, suppose ce contrôle de chacun par tous en quoi consiste la structure collégiale de l'Église — rendue manifeste dans les assemblées conciliaires — sous la responsabilité décisive d'un premier, car c'est à ce collège ainsi structuré qu'a été donnée la promesse d'indéfectibilité de l'Église. Dans la « redécouverte » de leur « propre tradition », nous espérons que nos frères anglicans « catholiques » — et, à leur exemple et à leur suite, nos frères anglicans « évangéliques », — auront à cœur de remonter jusque-là. Une tradition anglicane, pût-elle se dire « catholique », ne pourra se glorifier de rejoindre *la* tradition que si, à l'exemple de quelques-uns des Tractariens, elle consent à remonter, au-delà de la Réforme, à l'Église indivise des premiers siècles. Ce n'est qu'à cette condition qu'elle pourra se dire vraiment et pleinement « catholique ».

de quelque quinze siècles doivent être éclaircis. On peut sans doute souligner, avec raison, que ces Églises ont rejeté les conciles d'Éphèse et de Chalcédoine pour des considérations non théologiques; mais d'un autre côté, il doit être clairement entendu qu'il ne peut y avoir, de notre part, de compromis sur ces formulations christologiques.)

En ce qui concerne les Églises orientales orthodoxes, il y a, sans doute, peu de difficultés en matière de foi, si ce n'est certaines ambiguïtés théologiques de notre côté au sujet desquelles les Orthodoxes sont entièrement fondés à nous demander des assurances. Mais, d'autre part, aussi bien avec les Orthodoxes qu'avec les Églises orientales mineures, il existe de sérieuses difficultés non théologiques tels que les obstacles culturels et politiques. Sur ce point, cependant, les communautés orthodoxes dans l'Amérique du Nord devraient être capables d'apporter une contribution appréciable dans la mesure où elles s'appliquent à leur tâche sur ce continent[15].

Rome

Jusqu'à ces derniers temps, Rome semblait n'offrir aucun espoir, si ce n'est en termes d'une avilissante soumission. Mais voici que les perspectives se sont remarquablement améliorées. Jusqu'ici, cependant, de graves problèmes théologiques demeurent. Il n'y a pas seulement l'irritante question de la place exacte — s'il en est une — de l'autorité papale dans l'Évangile. Sans chercher à excuser le vide mariologique si souvent constaté dans la pensée et la dévotion anglicanes, il nous semble, du moins, qu'il y a un sérieux danger d'élévation de la Mère de Dieu à un niveau hors de proportion avec son rang de créature, d'une de ces créatures que son Fils est venu racheter. Ici, cependant, de nouveaux développements théologiques établissant un lien entre mariologie et ecclésiologie pourraient bien fournir les correctifs nécessaires à de telles tendances. (Notons, en passant, qu'un éminent auteur de l'Église épiscopalienne, dans un livre récent, diffère peu de ce qui a pu être écrit par un théologien catholique romain réputé et faisant autorité — curieux commentaires d'une théologie erronée ici et là[16].)

15. Cette mention des communautés orthodoxes d'Amérique du Nord s'explique par l'origine de ce document qui émane de membres de l'Église anglicane des États-Unis. La remarque : « dans la mesure où elles s'appliquent à leur tâche sur ce continent » souligne à la fois les possibilités et les limites du dialogue qui s'offrent aux anglicans d'Amérique. Nous regrettons, pour notre part, que le document que nous analysons ne soit pas entré dans des considérations plus détaillées sur ce dialogue « anglican-orthodoxe ».

16. Tout aussi sommaire que la mention des Églises orthodoxes est cette mention de l'Église romaine. Ce caractère sommaire nous prive d'entrer ici, avec les auteurs du document, dans un dialogue qui, de leur propre point de vue, aurait pu ne pas être sans intérêt. Un tel dialogue se trouve, il est vrai, amorcé par les considérations que nous avons présentées ci-dessus (note 14) et nous espérons que nos interlocuteurs nous offriront l'occasion de le poursuivre. Disons seulement que l'expression « avilissante soumission » nous

Les Protestants

C'est avec des communautés protestantes que les Anglicans ont poussé le plus largement les négociations en vue de l'unité. Ces contacts ont été, de mille manières, précieux, enrichissants, élargissants. Nous autres, Anglicans, sommes profondément conscients de la très grande valeur de ce qu'ils nous ont apporté. D'autre part, il y a le danger sous-jacent d'une vue très irréelle, le risque d'oublier que le monde chrétien protestant n'est qu'une minorité relativement faible dans l'ensemble du monde chrétien. Il n'entrait pas dans les vues du Seigneur que l'esprit de la Réforme protestante triomphât sur toute la ligne au XVI[e] siècle. Si nous devons, certes, discerner l'œuvre du Saint-Esprit dans la Réforme elle-même, nous ne pouvons pas assurément l'exclure de la contre-réforme européenne, ni du combat désespéré et victorieux mené par l'Anglicanisme au XVII[e] siècle contre ses ennemis et ses persécuteurs, ou de la survivance plus héroïque et extraordinaire encore de l'Orthodoxie orientale d'abord confinée dans un ghetto par l'Islam puis persécutée en Russie par les communistes. Si les principes de la Réforme n'ont pas triomphé au XVI[e] siècle, il est peu probable qu'ils le fassent maintenant. La chrétienté prise dans son ensemble n'est pas protestante et on ne peut concevoir qu'elle puisse jamais être unie sur une base protestante. Il s'agit ici d'un de ces faits historiques irréversibles dans lesquels le sens biblique et prophétique ne peut que déceler la volonté de Dieu. La science et la piété protestantes peuvent assurément enrichir la chrétienté, mais celle-ci ne revêtira jamais une forme constitutionnelle protestante. Le danger est que des plans de réunion soient formulés — et, à vrai dire, dans l'Inde du Sud, l'Inde du Nord et Ceylan, ils sont déjà proposés (*they already confront us*) — qui n'envisagent pas du tout réellement l'unité, mais plutôt un amalgame de petites minorités de chrétiens non romains et non orthodoxes afin de perpétuer de façon plus effective l'œuvre du schisme (*for the sake of carrying on the work of schism more effectively*). De tels projets proviennent d'une pensée et

paraît singulièrement déplacée. L'épithète « avilissante » nous choque et nous étonne dans la mesure, précisément, où nos auteurs viennent de réclamer de leurs évêques qu'ils demeurent en toutes choses soumis à l'autorité de Dieu dans l'exercice de leur autorité propre. En principe Rome n'entend demander de soumission que dans la mesure où celle-ci est demandée par Dieu lui-même. Un telle soumission, — si soumission il doit y avoir — ne saurait être avilissante. On dira, il est vrai, que s'il en doit être ainsi *en principe*, il n'en est pas nécessairement ainsi *en fait*. Mais c'est précisément sur ce sujet qu'un dialogue pourrait promettre d'être intéressant, non pas seulement en faveur d'une mise au point de considérations théoriques mais pour une évolution de la conjoncture œcuménique elle-même. Le concile qui se sera ouvert à Rome au moment où paraîtront ces lignes apportera, nous l'espérons, des éléments de solution aux objections tirées, non parfois sans quelque apparence de raison, de l'exercice concret de la fonction papale. Il est possible — et souhaitable — qu'il en apporte aussi sur le point, ici soulevé, de certaines hypertrophies de la dévotion mariale.

d'une prière sincères, mais il est certain que rien ne peut porter plus grand tort à la cause finale de la vraie réunion. En nous y opposant, nous ne nous opposons pas à la réunion; c'est, bien plutôt, rendre la réunion impossible que de s'en faire le champion[17].

Nous découvrons, de plus, un autre défaut à tous ces plans de l'*Inde du Sud*, de l'*Inde du Nord* et de *Ceylan*[18], aux conversations de l'Église d'Angleterre avec l'Église presbytérienne d'Écosse[19], aux propositions dites de Blake-Pike chez nous[20], et nous avons plus de crainte encore à l'égard de ce qui se prépare, sur quoi il est de notre devoir d'attirer l'attention. Il n'est que trop évident que non seulement ces projets perpétuent certaines erreurs anglicanes mais qu'ils canonisent au sens littéral du mot — c'est-à-dire qu'ils les inscrivent dans la loi canonique — les ambiguïtés protestantes courantes en matière d'orthodoxie doctrinale et conciliaire. Il est grandement désirable que nous évitions l'erreur fatale de combiner les erreurs passées et présentes des Anglicans et celles des Protestants dans la légitime intention de ne pas alarmer les consciences délicates.

Il est compréhensible que, dans leur recherche de l'union, les Protestants soient peu disposés à répudier, ne serait-ce qu'implicitement, les principes de la Réforme. Cela est vrai même de ceux d'entre eux qui ont allégrement abandonné l'orthodoxie de la Réforme. En toute charité la question doit être posée de savoir si, dans leur attachement à leur propre histoire, les Protestants ne courent pas le danger de se faire des idoles de leurs propres positions historiques (*their own historical relativities*) d'une façon qu'ils auraient vite fait de condamner si, comme il leur arrive si souvent, ils la découvraient chez d'autres. Eux aussi ont ample matière à repentir et à expiation; et les esprits les plus probres parmi eux peuvent se rendre compte, pour eux-mêmes, de la fausse perspective d'une version protestante de l'histoire selon laquelle les Protestants ont toujours raison et les Catholiques toujours tort.

Nous le répétons, la chrétienté a connu trop de ces plans négociés de façon diplomatique dans lesquels une concession théologique est adroitement faite en échange d'une autre et où la face de chacun est sauve, mais non la face de la vérité de Dieu; plans qui ne ressemblent rien tant qu'aux traités d'alliance compliqués conclus entre nations. En de telles

17. Nous avons peu de choses à dire sur la façon dont les auteurs du document abordent la question du monde protestant. Leur ton est, à vrai dire, un peu rude, mais les vérités de fait qu'ils rappellent étaient bonnes à rappeler. Ils soulignent, en tout cas, l'inévitable option fondamentale devant laquelle se trouve le mouvement œcuménique. Nous aurons à dire, plus loin, ce que nous pensons de la solution anglicane qui va en être proposé.

18. Voir plus haut, notes 4 et 5.

19. Sur ces conversations, voir Ph. Zobel, *Une étape nouvelle dans les relations entre Anglicans et Presbytériens*, et documents annexes, dans *Istina*, 1957, pp. 321-384.

20. Il s'agit aussi d'une proposition d'*Église-unie* qui résulterait de la conjonction de l'Église épiscopalienne (anglicane) d'Amérique et de communautés de type presbytérien. Voir à ce sujet : Th. Cowley, *L'anglicanisme et l'œcuménisme en 1961*, dans *Vers l'Unité chrétienne*, n° 1-2, 1962, pp. 9-11.

mains, la recherche de la réunion se mue en une ténébreuse affaire de politique ecclésiastique. Quand nous considérons de tels ambitieux projets savamment combinés pour unir les hommes sur la base de ce que les uns accordent aux autres, même s'ils ne sont d'accord que pour ne pas s'accorder, il nous souvient de l'apostrophe célèbre de Cromwell au Long Parlement et nous l'adresserions à nos bandes de négociateurs ecclésiastiques : « Vous avez siégé ici trop longtemps pour ce que vous pouvez y avoir fait de bon; au nom de Dieu, allez-vous-en. »

Ainsi donc, avec le monde protestant si, sur la route de l'unité, les obstacles culturels et politiques sont négligeables, les difficultés théologiques demeurent immenses, en dépit de la bonne volonté de beaucoup de Protestants, sinon de la majorité, disposés à adopter les points mêmes de l'anglicanisme que leurs ancêtres rejetaient souvent avec passion[21].

Les valeurs de l'expérience anglicane

Il semble que l'anglicanisme a acquis, de sa propre œcuménicité intérieure, une expérience qui pourrait être utile à l'œuvre de la réunion future de tous les chrétiens. A l'intérieur même de notre troupeau nous avons connu, durant un temps assez considérable, une symbiose catholique-évangélique d'où émergent les faits suivants :

1. La base de notre unité est liturgique; c'est une unité devant Dieu et soumise à Dieu (*under god*). C'est pourquoi le *Prayer Book*, dans ses diverses recensions, a toujours occupé une place vitale comme base indispensable de la vie anglicane.

2. L'unité anglicane revêt la forme d'une Église dans laquelle la liturgie et les formulations doctrinales nous lient à la foi catholique, mais dans laquelle les chrétiens qui accentuent de préférence l'aspect évangélique (de cette foi), ont toujours eu une place, non pas seulement par tolérance, mais parce qu'ils y sont respectés et bien accueillis[22].

21. Il n'est pas bien clair si les « Protestants » ici visés sont de ceux que nous appellerions les Protestants proprement dits, c'est-à-dire situés en dehors de l'Église anglicane, où les Anglicans de tendance « protestante » ou « évangélique ». Le moins qu'on puisse penser est que ces derniers ne sont pas exclus du reproche adressé par les auteurs du document.

22. Il y aurait beaucoup à dire sur cette expression de la *symbiose catholique-évangélique* réalisée au sein de l'anglicanisme. Il est certain qu'il existe, dans la communion anglicane, une unité de célébration liturgique dont le *Prayer Book* est comme la charte. Mais sous cette unité de pratique se cache une redoutable dualité de conception quant à la valeur attribuée aux différents rites, à celui de la Sainte-Cène en particulier. Il nous semble bien difficile de reconnaître une unité autre qu'apparente entre ceux qui célèbrent la sainte Cène en admettant la doctrine catholique de la Présence réelle et ceux qui la rejettent en faveur de la conception protestante. Cette divergence dans la foi porte sur bien d'autres points et il ne nous semble pas moins difficile de voir dans la co-existence pacifique des « catholiques » et des « protestants » au sein d'une même Église autre chose que le fruit d'une *tolérance* réciproque. Tout cela nous fait penser que — sur la base tout de même d'un minimum de points communs — l'*unité* de l'Église anglicane est avant tout d'ordre organi-

L'anglicanisme fournit donc, dans l'histoire, un exemple de compréhension des Protestants sur une base catholique, alors que partout ailleurs au XVI[e] siècle ce fut le schisme. Nous doutons que cette attitude compréhensive puisse se réaliser en sens inverse par l'accueil de catholiques sur une base protestante[23]. La position catholique historique comporte toujours, en effet, plus d'éléments de base que sa contrepartie protestante. La tradition évangélique est liée à la Trinité, la Rédemption, l'Incarnation, la nécessité de la grâce; la tradition catholique admet tout cela aussi pleinement que l'évangélique, mais elle y ajoute un accent sur l'Église visible et une manière réaliste de considérer les sacrements comme des instruments et des canaux de la grâce. En particulier, la tradition catholique tient que l'unité de l'Église dans le présent dépend de sa continuité avec le passé.

Le catholique reconnaît pleinement avec l'évangélique que, dans un certain sens, l'Église est sous le jugement de Dieu. Il peut ainsi accepter aisément l'idée d'une « réforme en conformité avec la parole de Dieu », poursuivie sans trêve au sein de l'Église visible, mais il soutiendra que cette rectification est contenue dans les limites de la continuité de

sationnel, c'est-à-dire a pour fondement principal le principe même contre lequel s'insurgent avec raison les auteurs du document lorsqu'ils le voient appliqué aux efforts de réunion de tout ou partie de la chrétienté. A l'origine de ce que nous avons appelé une tolérance réciproque il y a, il est vrai, une *conviction* commune : la conviction que l'Église ne se reconnaît pas et ne peut se reconnaître l'autorité suffisante pour trancher le débat concernant les points majeurs discutés entre Anglicans de l'une et l'autre tendances. En fin de compte, ce qui nous paraît à la base de l'unité de l'Église anglicane c'est donc cette conception — très protestante — de l'*autorité dans l'Église*, et en conséquence de l'*autorité de l'Église*.

Les efforts faits par les anglicans-catholiques pour justifier leur présence dans l'Église anglicane en communion canonique et sacramentelle avec les anglicans-évangéliques sont d'autant plus touchants qu'ils ne sont pas sans se rendre compte de l'incommodité de leur position, ainsi qu'en témoigne d'ailleurs la suite du document.

Nous nous étonnons, d'ailleurs, que les auteurs du document puissent estimer que, grâce à l'Église anglicane, la Réforme ait pu se faire sans *schisme* de la part des protestants, à la différence de ce qui s'est produit partout ailleurs. Sans doute s'agit-il d'un autre schisme que ceux auxquels donnèrent lieu ailleurs les réformes luthériennes et presbytériennes, mais bien d'un schisme tout de même : schisme d'avec Rome et d'avec ces autres Églises qui naquirent alors. Et depuis, n'y eut-il pas les Églises libres et non conformistes? A vrai dire, il doit y avoir, sous-jacente à l'étonnante affirmation de notre document, une conception « locale » de l'Église sur laquelle il serait intéressant de s'arrêter mais qui, une fois encore, nous semble peu compatible avec une conception proprement « catholique » ou universelle.

23. Nous ne suivons pas bien la logique de ces affirmations. Ce sont plutôt des affirmations contraires que nous sembleraient appeler, logiquement, les constatations ici rappelées. Les exigences « catholiques » étant plus nombreuses que les « protestantes », il devrait être plus facile à des « protestants » d'accueillir des « catholiques » en les laissant professer leur foi à titre de libre opinion, qu'à des « catholiques » d'accueillir des « protestants » sur « une base catholique ». S'il peut en être ainsi c'est que cette base catholique est d'un catholicisme rétréci qui a consenti à endosser une tunique de Nessus.

l'Église avec ses origines apostoliques. En fait, l'histoire de l'Église fournit de nombreux exemples de réforme dramatique. La Réforme du XVI^e siècle a échoué dans une large mesure parce qu'elle a produit un schisme plutôt qu'une réforme intégrale. La raison d'être et la justification du Mouvement œcuménique c'est qu'il cherche à éliminer cette fâcheuse conséquence du XVI^e siècle. Malheureusement la critique que cela implique de la Réforme du XVI^e siècle se trouve, dans la stratégie du Mouvement œcuménique, soit supprimée, soit rendue peu explicite grâce à des faux-fuyants[24].

Il est donc important d'éviter d'aborder la question de la réunion par la voie du « plus grand facteur commun », comme si le résultat devait en être une Église dans laquelle les formulaires officiels sauvegarderaient plus ou moins les accents évangéliques propres, mais où, faute d'être affirmées, les convictions catholiques caractéristiques se trouveraient reléguées au rang d'opinions accessoires. Au lieu d'évangéliques ou de protestants vivant et œuvrant dans un contexte catholique, on aménagerait ainsi des enclaves catholiques dans une institution foncièrement protestante. C'est là, précisément, ce que les membres catholiques conscients de la communion anglicane ne peuvent accepter[25].

Les catholiques sont évangéliques

Il doit être clairement compris que les catholiques n'acceptent pas d'une manière ce qu'ils affirment en commun avec les évangéliques et d'une autre manière leurs propres convictions catholiques caractéristiques. Au contraire, ils considèrent l'un et l'autre comme formant un tout indivisible, une foi biblique totale qui les contraint à dire : « Voilà où je me tiens, je ne puis autrement. » Pour cette raison un « catholicisme sectaire » unilatéral et non évangélique n'est pas seulement déloyal

24. Cette remarque nous paraît très juste et fort opportune. En raison de son inspiration typiquement protestante qu'il doit à ses origines, le Mouvement œcuménique tel qu'il prend corps dans le Conseil œcuménique des Églises part toujours du *postulat* que la Réforme protestante a été, dans ses traits essentiels, opportune et juste. On y bat volontiers sa coulpe à propos du péché de désunion, mais en termes très généraux et sans se préoccuper de savoir où, quand et de quelle manière ce péché a été commis. Quand on y parle d'histoire, c'est le plus souvent au sens moderne de ce mot qui concerne l'avenir et non pas le passé; du moins ne se penche-t-on guère sur ce dernier. Nous n'entendons pas, par là, rejeter toute la responsabilité de la Réforme sur les réformateurs, mais du moins devrait-on convenir que la dimension historique du problème œcuménique comprend aussi le passé et qu'en matière d'unité chrétienne la parole du Seigneur demeure vraie : qu'on juge l'arbre à ses fruits. Quel qu'ait été le dessein des réformateurs, y a-t-il eu, dans l'histoire de l'Église, un facteur plus effectif de division que la Réforme protestante ?

25. Ici encore nous nous demandons si ce que « les membres catholiques conscients de la communion anglicane » déclarent ne pouvoir accepter dans la conception de l'Église-réunie de l'avenir, n'est pas précisément ce dont ils s'accommodent aujourd'hui au sein de l'Église anglicane, à une question de degrés près, non de nature.

envers les évangéliques parce qu'il met en doute leur catholicité de base, mais encore parce qu'il déforme le catholicisme lui-même et doit donc être rejeté. Les affirmations positives des évangéliques font toutes partie de la foi catholique; les évangéliques ne sont séparés de nous que par leur rejet des accents catholiques[26].

Une affirmation et un appel

En conséquence et pour les raisons que nous venons d'exposer, nous croyons venu le moment de proclamer avec assurance que dans le très proche avenir la tâche d'assurer la direction dans la recherche de l'unité reposera de plus en plus sur les épaules de la grande majorité catholique de la chrétienté. Nous sommes reconnaissants envers les nombreux dirigeants protestants qui ont tant fait pour éveiller dans le cœur des chrétiens le désir de l'unité et la confiance qu'elle peut et doit être réalisée précisément parce que c'est Dieu qui la veut. Il ne se peut pas que les péchés qui nous tiennent séparés l'emportent finalement sur la volonté et le dessein qu'a l'Esprit-Saint de nous réunir. Toutefois, le moment est maintenant venu où un *leadership* catholique est indispensable si l'on veut entreprendre les grandes démarches finales. Le Conseil œcuménique des Églises, quels que soient les nombreux et importants services qu'il a rendus, est impuissant à représenter la chrétienté dans son ensemble, car, tandis que la grande majorité des chrétiens sont catholiques, les éléments dominants au Conseil œcuménique ont toujours été protestants, et ce fait est devenu maintenant une pierre d'achoppement sur la voie de l'unité.

Nous sommes donc très vivement persuadés que l'unité chrétienne est voulue par Dieu et, tout en étant humblement conscients que nous, les Anglicans, ne sommes qu'une petite partie de la chrétienté catho-

26. Nous aimerions que nos frères anglicans-catholiques explicitent un peu ces dernières affirmations, difficiles à admettre telles qu'elles sont ici formulées. Le rejet des « accents catholiques » peut, il est vrai, être exprimé de façon négative, par exemple : « *Nous ne croyons pas* que les évêques de succession historique soient porteurs de pouvoirs propres venant du Christ par les apôtres. » Mais il peut tout aussi bien l'être de façon positive : « *Nous croyons* que les évêques *ne sont pas porteurs* de tels pouvoirs. » Dans l'un et l'autre cas, d'ailleurs, il s'agit de tout autre chose que d'une différence d'*accent*. Nous reconnaissons volontiers cependant que ceci n'exclut pas la possibilité ni, sans doute, la fréquence d'une position intermédiaire qui laisse à mi-chemin entre l'affirmation et la négation catégoriques : « *Nous n'avons pas l'assurance* que les évêques soient détenteurs de tels pouvoirs », avec ce sous-entendu : « Nous ne pouvons donc l'affirmer, mais nous nous gardons bien de le nier. » C'est seulement dans ce dernier cas que nous pourrions, dans une mesure, admettre ces dernières affirmations de notre document. Mais est-ce là vraiment toute la réalité concrète de l'Église anglicane ? Et l'ambiguïté de telles positions ne risque-t-elle pas de se retrouver dans l'Église-réunie de l'avenir qu'on voudrait « accueillante aux Protestants sur une base catholique » ?

lique, nous osons cependant adresser à nos frères chrétiens du monde entier l'appel que voici, car il paraît bon non seulement à nous-mêmes mais à l'Esprit-Saint.

Le temps est révolu du plus grand dénominateur commun comme moyen de progresser vers l'unité. Nous dirions plutôt que toute réunion de la chrétienté doit se fonder sur la remise totale du corps tout entier à la foi catholique totale. Tous les éléments de croyance auxquels des groupes chrétiens de quelque importance sont justement attachés doivent être affirmés par l'Église réunie. Mentionnons ici l'Écriture Sainte, les Symboles de foi et les conciles (au minimum les quatre premiers, mais de préférence les six premiers), la continuité organique de l'Église dans l'histoire depuis ses origines (ce qui implique à la fois la continuité de la fonction du ministère apostolique et celle de la proclamation du message apostolique, et ce qui exclut toute tentative de les opposer l'une à l'autre), l'importance fortement soulignée de la tradition catholique, tradition comprise non pas comme étant au-dessus de l'Écriture ni comme venant s'y ajouter, mais comme lui étant sous-jacente, à la fois procédant d'elle et lui portant témoignage. Tout ceci doit être affirmé comme venant de Dieu et donc comme exigeant notre adhésion. Ce sont vraiment là les grandes données de fait sur lesquelles et dans lesquelles nous devons fonder et trouver notre unité. C'est à eux que toute l'Église de Dieu doit être absolument fidèle si nous entendons réaliser une chrétienté réunifiée dans laquelle il y ait place pour la grande majorité que sont les chrétiens catholiques et à laquelle ils pourront adhérer en toute conscience sans réserve de pensée et en pleine conviction spirituelle. L'héritage intégral de la chrétienté doit être trouvé en tout ce que des chrétiens croient et affirment et non pas seulement dans cet ensemble réduit de croyances sur lesquelles ils sont tombés d'accord. Ce n'est pas un accord humain qui constitue notre unité mais bien l'action divine accomplie dans la révélation, la rédemption et la sanctification, dans la création de l'Église et la préservation du monde.

Un facteur indispensable de toute réunion des chrétiens à cette large échelle catholique réside dans leur entente pour célébrer ensemble la louange de Dieu selon une forme liturgique en continuité avec les modes historiques de la dévotion chrétienne enracinés dans l'Écriture. S'il en est ainsi, tout projet de réunification doit indispensablement comporter une esquisse des formes de culte acceptables et nous pensons naturellement en particulier aux liturgies du baptême et de l'eucharistie qui devraient être utilisées dans l'Église réunie. Quant aux plans précis de l'institution ecclésiastique, aux formes constitutionnelles suivant lesquelles devra s'ordonner l'œuvre commune des chrétiens, ainsi que les codes annexes de droit canon, diocésain et provincial, nous suggérerions que tout cela soit élaboré par les chrétiens non pas avant mais après la réalisation de leur réunion. D'abord ce qui est de Dieu, en suite ce qui est des hommes. (Soulignons une fois de plus, cependant, que la forme du ministère apostolique est de Dieu et cela même est une des données théologiques de fait, présupposée à toute Église unie.) Mais la façon précise selon

laquelle clers et laïcs seront amenés, avec leurs évêques, à régler la vie interne de l'économie divine, ce sont là choses sujettes à plus de diversité et de souplesse et susceptibles d'être aménagées et réaménagées selon les nécessités de l'heure. Pourvu que l'Église soit solidement épiscopale dans sa forme théologique et sa structure, il ne sera jamais difficile d'incorporer à cette synthèse les éléments souhaitables de structure congrégationaliste et presbytérienne.

Les Églises en voie de réunion doivent avoir la volonté humble et pénitente de reconnaître leurs déficiences effectives et ne désirer rien d'autre que cette immense plénitude qui leur fait défaut depuis tant de siècles. L'essentiel est que les chrétiens arrivent à reconnaître qu'actuellement il leur manque beaucoup de choses, de façon à accepter avec joie et gratitude tout ce qui pourra compenser ces déficiences, sans ressentiment à l'égard d'une critique implicite de leur état antérieur, critique qu'ils doivent être disposés à entendre et réentendre du fond de leur propre cœur. Cela signifie notamment — et ce serait manquer de réalisme que d'essayer de voiler ou d'esquiver d'une manière ou de l'autre cette conséquence — que ceux qui sont privés de la grande grâce de l'Ordre épiscopal doivent parvenir à un état d'esprit qui non seulement les dispose à accepter ce don pour favoriser la réunion, mais qui les rende ardemment désireux de les recevoir dans le but d'entrer en possession de la plénitude de l'héritage chrétien. Cela ne veut pas dire qu'ils ne possèdent rien maintenant ou qu'ils n'aient rien possédé dans le passé, mais bien plutôt qu'ils doivent avoir un désir de plus en plus fervent de posséder le tout à l'avenir.

Ces trois choses : *intégralité* (*wholeness*) — catholicité, plénitude de foi et de vie spirituelle comme unique fondement indispensable de la vie de l'Église; une unité basée sur la *liturgie* et le culte, et non pas sur des accords d'allure diplomatique, sur des textes constitutionnels; et une *humilité* qui ne craint pas de corriger et de rectifier la partie pour le bénéfice du tout et qu'aucun orgueil n'empêche de critiquer le passé afin de réorienter l'avenir; voilà les trois choses que nous estimons absolument indispensables pour que les objectifs positifs des mouvements pour l'unité puissent être atteints de nos jours[27].

Le dessein positif de réunion

Aucune unité chrétienne ne peut être édifiée sur une base négative. Si nous rassemblons tous les protestants pour faire opposition au Vatican et que nous osions appeler cela l'unité chrétienne, nous n'aboutirons

27. Sous la réserve des remarques que nous avons faites dans notre introduction et les notes qui précèdent, nous ne pouvons que faire nôtre cet émouvant appel et souhaiter qu'il soit largement entendu. — Les passages soulignés ici le sont également dans le texte original.

pas seulement à un travesti mais à une sorte de blasphème. Si nous réunissons tous les chrétiens pour faire opposition au Kremlin, nous servirons les desseins de l'homme et non celui de Dieu. Le but du mouvement pour l'unité c'est de donner, dans l'existence historique de l'Église, une nouvelle dimension à l'obéissance à la volonté de Dieu, et, dans cette dimension, non seulement de conserver intacte « la foi donnée une fois pour toutes aux saints », mais d'annoncer sans crainte, en l'incarnant visiblement et pour leur bien, tout l'Évangile du Royaume aux peuples aujourd'hui livrés au désarroi, aux rêves illusoires, à la détresse et à l'épuisement.

Le Ministère chez les Réformés* de langue française

Jean Budillon, o. p.

IV. — Pluralité et diversification des ministères

Comme l'existence de ministères particuliers dans les Eglises réformées, leur pluralité est aussi un fait qui s'offre immédiatement à la constatation. Dès le temps de la Réforme, elles ont reconnu une pluralité de ministères ecclésiastiques, distinguant en principe et selon l'enseignement de Calvin, les ministères du pasteur, du docteur, de l'ancien et du diacre[1].

Comme pour le fait de l'existence de ministères particuliers, on peut aussi prouver que celui de leur pluralité est justifiable par l'Ecriture.

Mais les plus grandes incertitudes apparaissent aussitôt dans la théologie réformée, dès qu'il s'agit pour elle de déterminer quelle forme concrète doit prendre cette diversification.

1. Tantôt on critique la pratique actuelle pour la raison qu'elle constituerait une déviation par rapport à la pensée de Calvin, tantôt on critique la conception du Réformateur lui-même, qui serait au fond fort peu biblique.

Ainsi Westphal affirme que les Eglises réformées « n'ont jamais pris au sérieux les trois ministères, encore peu bibliques, définis par Calvin (pasteurs, anciens et diacres)[2] ». Et, dans l'Eglise primitive, les anciens et les diacres étaient autre chose que ce qu'ils sont maintenant, c'est-à-dire respectivement des contrôleurs et des administrateurs de la bienfaisance. Dans un autre article[3], Westphal reprend avec encore plus de développement sa critique de la conception réformée actuelle du ministère du diacre, pour dire qu'elle est assez peu conforme à

* Cf. *Istina*, 1961-1962, n° 3, pp. 359-380.

1. Cf. Calvin, *Institution Chrétienne*, IV, III, 4 à 9.
2. *Foi et Vie* (= *F.V.*), 1949, p. 477.
3. Cf. *F.V.*, 1950, pp. 546-549.

l'Ecriture, d'autant plus que « les diacres du XVI^e siècle avaient un ministère beaucoup plus sérieux que ceux d'aujourd'hui[4] ».

De même Voetzel déclare :

L'intuition juste de Calvin concernant les ministères s'est brusquement détournée d'une fidélité absolue aux indications du Nouveau Testament en isolant trois ou quatre ministères et en cristallisant la fonction des « anciens » à peu près exclusivement sur le plan de la « discipline » au sens étroit[5].

On trouve des critiques analogues sous la plume de d'Espine, pour qui Calvin s'est illusionné en pensant pouvoir fonder sur l'Ecriture sa distinction des ministères[6]. C'est dans le cas de l' « ancien » que l'enseignement de Calvin serait le plus contestable, ayant par ailleurs « positivement créé une charge dont on chercherait en vain le prototype dans le Nouveau Testament, celle du pasteur[7] », en tant que seul berger du troupeau paroissial. De même, pour la charge de diacre, « l'enseignement de Calvin n'est pas rigoureusement conforme aux données du Nouveau Testament[8] ». Enfin, d'Espine affirme que « les Eglises réformées ne sont pas restées fidèles sur tous les points aux conceptions de Calvin sur le ministère[9] », sauf pour celle de pasteur, où il a innové et qui a été conservée de façon intangible.

2. Par ailleurs, les Réformés se demandent si les formes que le ministère revêt actuellement sont compatibles avec les exigences de la vie présente de l'Eglise et s'il n'est pas nécessaire de créer de nouvelles formes.

Au synode du Havre (1954), le pasteur Bourguet affirmait que l'Eglise réformée entendait « mener à bonne fin l'étude en cours sur les nouvelles formes authentiques des ministères », car elle « ne redoute pas de légitimes réformes de la Réforme[10] ».

D'autre part, d'Espine[11] voit non seulement la pression des nécessités, mais aussi l'action de l'Esprit, dans la reconnaissance et l'institution, par les Eglises réformées, d'autres formes de ministères, en nombre croissant. D'un côté, des besoins nou-

4. *Op. cit.*, p. 547.
5. René Voetzel, *Le régime presbytérien-synodal et le Nouveau Testament*, dans *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* (= *R.H.P.R.*), 1959, p. 121.
6. Cf. *R.H.P.R.*, 1956, p. 179.
7. D'Espine, *Les Anciens, conducteurs de l'Église* (= *A.C.E.*), p. 36; cf. p. 33.
8. *Op. cit.*, p. 37.
9. *Op. cit.*, p. 33.
10. Cité dans *F.V.*, 1955, p. 115.
11. Cf. *R.H.P.R.*, 1956, p. 180.

veaux se sont manifestés, mais de l'autre nombreux sont ceux qui ont entendu un appel de Dieu pour un ministère différent et complémentaire de celui du pasteur.

3. Enfin, les Réformés prennent conscience qu'en fait la pluralité des ministères, bien qu'étant affirmée en principe par la Réforme, avait fini par être pratiquement éliminée au profit du seul ministère du pasteur et ils estiment qu'il est grand temps de restaurer d'une façon effective cette pluralité.

Ainsi Cullmann déclare :

> Aujourd'hui, nous soumettons toutes les fonctions à celle du pasteur. Tout au plus admettons-nous encore celle des Anciens. Mais à part cela, la fonction pastorale absorbe à peu près toutes les autres. Il y a aujourd'hui trop souvent une confusion des ministères. Bien entendu, je ne parle pas ici des confusions, des cumuls, indispensables à cause des circonstances, mais des confusions voulues en principe [12].

Cependant, Lestringant pense pouvoir affirmer que maintenant les Réformés sont enfin sensibilisés au problème qui est posé par cet état de fait :

> Le procès d'un ministère pastoral, englobant toutes les responsabilités de la paroisse, est un lieu commun des conversations entre pasteurs, des délibérations synodales et de fréquents articles de presse. Pour un nombre appréciable de fidèles, qui ne posaient même pas la question, il y a trente ans, le principe de la diversité des ministères est acquis [13].

Dans le même ordre d'idées, il faut noter qu'un certain courant de la pensée réformée à l'heure actuelle proteste contre le fait que jusqu'à présent, seul le ministère pastoral est sanctionné par une consécration.

> Nous avons remplacé le cléricalisme *de droit* de l'Église romaine (et des Églises orthodoxes) par un cléricalisme *de fait*, en confiant pratiquement tous les services de l'Église à un seul ministère, et en ne reconnaissant plus qu'une seule consécration par imposition des mains [14].

Y a-t-il un principe fondant la forme institutionnelle que doit prendre le ministère ?

Contrairement à ce que pensait Calvin, les théologiens réformés reconnaissent uniformément à l'heure actuelle qu'il

12. Oscar Cullmann, *La nécessité de la Théologie pour l'Église selon le Nouveau Testament*, dans *Bulletin trimestriel de la faculté libre de théologie protestante de Paris* (= *B.F.T.P.*), 58 (décembre 1957), pp. 19-20.

13. Lestringant, *Église et Théologie* (= *E.T.*), 65, p. 34.

14. Westphal, *F.V.*, 1949, p. 477. — Cf. Westphal, *F.V.*, 1950, p. 552; d'Espine, *R.H.P.R.*, 1956, pp. 179-180, 183-184; *A.C.E.*, pp. 36-37.

est impossible de trouver dans l'Ecriture un principe permettant de fixer la forme institutionnelle que doit prendre le ministère [15].

Leur pensée à ce sujet se reflète parfaitement dans les lignes suivantes de K.-L. Schmidt :

Dans la mesure où l'on peut ramener certaines fonctions à des ministères bien établis, la question reste, en fin de compte, insoluble de savoir quel était le nombre de ces ministères dans la constitution des communautés du Nouveau Testament. Quand Calvin et ses successeurs ont cru pouvoir fixer pour tous les temps, en vertu de l'autorité divine de la Bible, non seulement leur contenu, mais aussi leur nombre, la légitimité d'une pareille utilisation de l'Écriture Sainte, se heurte déjà à l'impossibilité de faire cadrer entre elles les différentes listes des ministères du Nouveau Testament dès que l'on veut y chercher une délimitation précise du contenu et du nombre de ces ministères [16].

On affirme que, si à l'origine de tout ministère, il y a bien une vocation divine, c'est cependant à l'Eglise qu'il revient de déterminer quels sont ces ministères et de les organiser.

Il y a deux choses toutes différentes : le *jus divinum* de la fondation par Dieu de l'Église, et le *jus humanum* de l'organisation par les hommes de cette Église. Cette distinction est nécessaire pour que par elle précisément l'autorité qui appartient à Dieu seul ne soit pas entamée par les hommes. Le maintien du *jus divinum*, tel qu'il s'exerce dans la fondation et *aussi* dans la conservation de l'Église par Dieu en la personne du Christ est mis en danger et en fin de compte dénié, quand toute espèce de questions d'organisation, qui par essence n'appartiennent et ne peuvent appartenir qu'au *jus humanum*, sont transportées dans un domaine qui n'est pas le leur, celui de Dieu [17].

Voetzel [18] pense aussi qu'on n'a pas à donner (et que d'ailleurs on ne l'a pas fait) de justification scripturaire du régime ecclésiastique des Eglises réformées de France. L'organisation ecclésiastique n'est que l'expression d'une nécessité naturelle, analogue à celle des autres sociétés humaines. Cependant, il y a un argument scripturaire de base : l'organisation de l'Eglise

15. Cf. Dumas, *F.V.*, 1952, p. 206, n. 15; 1955, pp. 500-501.

16. Karl-Ludwig Schmidt, *Le Ministère et les ministères dans l'Église du Nouveau Testament. Les données bibliques et celles de la tradition. R.H.P.R.*, 1937 (pp. 312-336), pp. 328-329. — Cf. cependant la remarque de Voetzel : « Contrairement d'ailleurs à ce que l'on a souvent dit, Calvin ne prétend point à une imitation servile de l'Église néotestamentaire », *R.H.P.R.*, 1959, p. 119. Mais il semble bien que Voetzel soit le seul à vouloir laver Calvin d'un tel reproche.

17. Schmidt, *op. cit.*, p. 317. — Notamment, il en résulte que « c'est une fausse conclusion d'affirmer sans autre qu'à la monarchie du Christ doit correspondre une organisation monarchique, donc épiscopale de l'Église », *ibid.*, p. 316.

18. *R.H.P.R.*, 1959, pp. 117-118.

repose sur une volonté de Dieu, une volonté générale qui ne rentre pas dans les détails.

> Il serait vain, en conséquence, de prétendre trouver dans tel régime ecclésiastique — singulièrement le régime presbytérien-synodal — un décalque fidèle des institutions primitives[19].

De même, selon Dumas, le caractère du ministère se résume en ces mots : utilité et non nécessité, fait et non ontologie; si bien que le ministère chrétien est à inventer et à organiser, toujours librement, selon les besoins de l'Eglise, sans qu'elle ait à se soucier, le moins du monde, d'imiter un ordre, fût-il celui du christianisme primitif[20].

S'agit-il d'une conception démocratique de l'Eglise ?

On s'imagine souvent volontiers, du moins du côté catholique, que les Réformés ont une conception démocratique de l'Eglise.

Le P. Congar lui-même écrit que « la théologie protestante voit (...) dans les ministères (...) une délégation de la communauté des fidèles[21].

Il semblerait bien qu'une telle conception de l'Eglise et des ministères découle logiquement de ce qui précède.

Et par ailleurs, certaines formulations protestantes semblent donner raison à ceux qui affirment que telle est la doctrine réformée du ministère :

> Se référant au témoignage apostolique, (les Réformateurs) n'ont vu dans l'Église qu'une seule et même communauté, dont les membres sont tous rois et sacrificateurs, mais qui donnent à des hommes de confiance la charge d'assurer le respect des règles qu'elle s'est données, et de reconsidérer sans cesse la fidélité de tous ses usages à la Parole de Dieu[22].

En réalité il ne fait pas de doute qu'on ne peut pas attribuer aux Réformés une conception démocratique de l'Eglise, et qu'il y a sur ce point chez eux une doctrine bien affirmée.

Il n'y a pas de délégation de pouvoirs des communautés à leurs ministres; ceux-ci ne sont pas à proprement parler élus par les fidèles, qui ne font que discerner, dans l'assistance du Saint-Esprit, les bénéficiaires de charismes particuliers[23].

19. *Ibid.*, p. 119.
20. Cf. Dumas, *F.V.*, 1952, pp. 206-207.
21. *Jalons pour une Théologie du Laïcat*, p. 152.
22. Lestringant, *F.V.*, 1946, p. 757.
23. Cf. Voetzel, *R.H.P.R.*, 1959, p. 124.

Certaines affirmations protestantes ont à ce sujet toute la netteté désirable :

Le ministère ne peut être confié par l'Assemblée, l'Église n'apparaissant nulle part comme une démocratie; le ministère est confié par Dieu seul[24].

On a souvent qualifié l'usage calviniste de démocratique, et il l'est en effet si, par démocratie, on entend un régime de participants, où les membres de la communauté prennent tous leur part des responsabilités. Mais si, par contre, on prend le mot dans son sens étymologique, signifiant que le peuple est souverain et qu'il délègue son autorité aux hommes qu'il élit, il est non seulement sans rapport avec la vraie pratique réformée, mais encore inacceptable pour des chrétiens qui savent que l'autorité appartient non à eux, mais à leur Seigneur et que c'est lui qui la délègue aux bergers qu'il choisit. Les fidèles du reste n'élisent pas, à proprement parler, ils discernent ceux que le Seigneur a élus[25].

Une double affirmation des Réformés met en lumière ce rejet d'une conception démocratique du ministère :

1° le ministère est une institution divine;

2° chaque ministre est appelé par Dieu : cet appel de Dieu s'exprime dans une vocation intérieure et dans une vocation extérieure, celle-ci appartenant à l'ordre de l'Eglise.

Nous allons examiner ces deux points.

Les ministères sont d'institution divine.

Il semble qu'à l'heure actuelle, il y a unanimité chez les Réformés pour affirmer que le ministère est institué par Dieu lui-même.

Il leur est d'ailleurs facile de montrer que l'Ecriture est claire sur ce point. Ainsi Menoud montre que, selon I Cor., XII, 28 et Eph., IV, 11, saint Paul considère les ministères comme étant d'institution divine au même titre que l'apostolat[26]. Von Allmen souligne « l'espèce de refrain néotestamentaire qui dit que c'est Dieu qui donne à son peuple les ministres dont il a besoin (...) et donc que le ministère est d'institution divine[27] ».

Par ailleurs, les Réformés ont soin de montrer que leurs affirmations sur ce point sont en pleine conformité avec la doctrine des origines de la Réforme. Ainsi Lestringant s'appuie sur Luther qui « ne croit pas du tout que l'usage ou l'expérience seulement ait réclamé une telle institution[28] » et qui n'hésite

24. Henry Leenhardt, *Études Théologiques et Religieuses* (= *E.T.R.*), 1946, 2, p. 343.
25. D'Espine, *A.C.E.*, pp. 40-41.
26. Menoud, *L'Église et les Ministères* (= *E.M.*), p. 38.
27. *Verbum Caro* (= *V.C.*), 40, p. 173.
28. *F.V.*, 1946, pp. 132-133.

pas à déclarer que « Dieu a institué et fondé lui-même l'état ecclésiastique par son propre sang et sa mort ». Par ailleurs, von Allmen[29] démontre que les confessions de foi réformées du XVI[e] siècle affirment explicitement que le ministère a été institué par le Seigneur de l'Eglise.

Avec von Allmen, il faut alors faire les remarques suivantes :

1° Les textes des confessions de foi réformées sont là pour tous repousser l'accusation faite au XVI[e] siècle aux Eglises de la Réforme d'avoir méprisé ou aboli le ministère. Elles « sont au contraire assurées d'avoir rétabli le vrai ministère évangélique » et elles se refusent absolument « à être assimilées aux illuminés et aux sectaires[30] ».

2° Le ministère ainsi restauré par la Réforme n'est pas présenté comme une mesure d'organisation humaine, mais comme une institution du Christ. C'est pourquoi l'autorité du ministère n'a pas son origine dans l'Eglise, mais dans le Christ. « Le ministère ne naît pas de l'Eglise; il n'est pas une organisation, une rationalisation du sacerdoce universel : il est reçu de la part du Seigneur[31]. »

Nous retrouvons ainsi un point qui a déjà été relevé plus haut : la grande majorité des Réformés, à l'heure actuelle, se refusent à confondre ministère et sacerdoce universel.

Vocation des ministres.

Chaque ministre reçoit un appel de Dieu.

A la suite de Luther et de Calvin, les Réformés distinguent une double vocation.

Luther distingue une double *vocatio* à la charge ecclésiastique :

— l'une immédiate : Dieu appelle les serviteurs qu'Il choisit;

— l'autre médiate, exécutée par les hommes et cependant confirmée par Dieu, car la vocation se réalise dans l'Eglise et pour l'Eglise.

Calvin conçoit aussi une double élection au ministère[32] :

— la vocation secrète et intérieure qui vient de Dieu et « dont chaque ministre doit avoir témoignage en sa conscience devant Dieu »;

29. Von Allmen, *L'autorité pastorale d'après les confessions de foi réformées*, *V.C.*, 55 (pp. 202-216), p. 204.
30. *Op. cit.*, p. 205.
31. *Ibid.*
32. Cf. *Inst. Chrét.*, IV, III, 11.

— la vocation extérieure « qui appartient à l'ordre de l'Eglise ».

Vocation intérieure.

Pour pouvoir exercer un ministère dans l'Eglise, il faut un appel direct de Dieu, vocation secrète et intérieure. « Nul ne peut, si bien intentionné soit-il, s'arroger ce ministère et l'assumer de sa propre initiative. » Il y faut un appel formel du Christ. « Celui qui ne l'a pas entendu et n'a pas reçu de lui cette indispensable délégation s'engagerait, en le faisant, dans une impasse[33]. »

Cela revient à dire qu'il y a à l'origine un *charisme*, un don du Saint-Esprit. Nul autre que lui ne peut conférer l'aptitude au ministère de l'Evangile du salut par grâce. « Ce sont les charismes qui qualifient pour les ministères, et ils sont pleinement suffisants[34]. »

C'est cette vocation intérieure qui fonde la distinction entre ministres et fidèles.

D'autre part, le fait de cet appel de Dieu est souvent mis en relation avec la doctrine de l'institution divine des ministères. C'en est comme l'aspect particulier pour chaque appelé[35].

Enfin une question ne peut manquer de se poser : est-il possible d'exercer un ministère sans la vocation intérieure ? Calvin répondait déjà qu'on peut l'exercer avec seulement la vocation extérieure :

> Si quelqu'un y entre par mauvaise conscience, il ne laisse point d'être dûment appelé quant à l'Église, moyennant que sa méchanceté ne soit point découverte[36].

Ainsi, comme le fait remarquer Lecerf, si la vocation intérieure « fait défaut et tant que son hypocrisie ne devient pas manifeste, le candidat dûment appelé est, pour l'Eglise, un pasteur légitime[37] ».

Vocation extérieure.

Mais si la vocation est d'abord un appel particulier de la part du Seigneur, c'est néanmoins dans une communauté, dans

33. D'Espine, *A.C.E.*, p. 13. Cf. Lestringant, *F.V.*, 1946, pp. 132-133.
34. Lestringant, *E.T.R.*, 1949, 2, p. 82.
35. Cf. Lestringant, *F.V.*, 1946, pp. 132-133. D'Espine, *A.C.E.*, pp. 11-13.
36. *Inst. Chrét.*, IV, III, 11.
37. *Etudes Calvinistes* (= *E.C.*), p. 71.

l'Eglise, que le ministère a à être exercé. Il faut donc que cette vocation soit reconnue par l'Eglise pour que l'appelé puisse remplir son ministère avec légitimité[38]. A la vocation intérieure doit correspondre la vocation extérieure.

Von Allmen insiste sur

le combat têtu et véritablement acharné que l'Église réformée, à ses débuts, a mené pour faire respecter la nécessaire légitimation du ministère, pour lutter contre toute usurpation de ministère, et donc pour limiter à l'extrême toute tendance anarchique. (...) Les hommes d'Église du XVI[e] siècle étaient tout sauf des illuminés et des agités[39].

A la suite de Calvin[40], les Réformés distinguent quatre conditions ordinaires à cette vocation extérieure :

1° *L'examen.*

Il faut élire des candidats qui soient de saine doctrine, de sainte vie et n'aient pas de vice notable[41]. Car,

il faut que l'Église ait des garanties sur la dignité et les capacités de ceux auxquels elle reconnaît la vocation au saint ministère[42].

2° *Le mode de l'élection.*

Il faut apporter à l'élection beaucoup de « révérence et sollicitude[43] ». Principalement, il faut prier Dieu pour demander l'Esprit de conseil et de discernement.

« Les fidèles n'élisent pas, à proprement parler, ils discernent ceux que le Seigneur a élus[44]. »

3° *Ceux à qui il appartient d'élire les ministres.*

Selon Calvin, il faut le consentement et l'approbation du peuple et les pasteurs doivent présider à l'élection[45].

Les Réformés pensent que cette élection peut se faire soit directement, soit indirectement par l'assemblée des chrétiens qui auront tel ministre pour pasteur : dans le second cas, le ministre est élu en consistoire par les anciens, puis présenté au peuple.

L'essentiel est de noter avec von Allmen que, pour être légitimé comme ministre, il est nécessaire d'être élu par une

38. Cf. von Allmen, *V.C.*, 55, p. 215.
39. *Op. cit.*, p. 207.
40. *Inst. Chrét.*, IV, III, 12-16.
41. Calvin, *op. cit.*, § 12.
42. Von Allmen, *op. cit.*, p. 208.
43. Calvin, *ibid.*
44. D'Espine, *A.C.E.*, p. 41.
45. Calvin, § 15.

église. « Sans cette élection, sans cette approbation du peuple de l'Eglise au milieu duquel il doit s'exercer, un ministère n'est pas légitime[46]. »

4° *La cérémonie de l'ordination.*

Calvin a enfin prévu une cérémonie, qu'il fait consister surtout dans l'imposition des mains, selon un usage qu'il a trouvé dans l'Ecriture[47].

C'est surtout cette cérémonie qui va retenir notre attention, car ce qu'en ont écrit les théologiens réformés est important pour essayer de saisir leur conception du ministère.

Mais auparavant, nous pouvons faire les remarques suivantes :

a) Ce qui précède montre que dans l'authentique pensée réformée, le tout de la vocation extérieure ne se réduit pas à cette dernière cérémonie de l'ordination. C'est affirmé non seulement par Calvin, mais aussi par Luther (lettre au sénat de Prague, en 1523) et par la Discipline des Eglises réformées de France de 1559.

Non seulement d'une part, il ne faut pas séparer cet office solennel de « la longue initiative de Dieu dont il marque le couronnement[48] ». L'élection par laquelle Dieu le destine au ministère

ne peut jamais être localisée dans la vie du futur pasteur, mais elle se manifeste de mille manières dans le temps, par l'appel entendu, les dons reçus, les conjonctures des années de préparation, la fidélité dans la foi, la rectitude de la conduite, les aptitudes croissantes, etc.

Tout cela éprouve aussi la vocation du candidat, et c'est au terme de cette épreuve que l'Eglise peut lui confier la charge à laquelle Dieu l'a appelé d'abord dans le secret de son cœur. La vocation ne peut jamais perdre ces deux aspects : elle est simultanément immédiate et médiate.

Mais d'autre part, le terme d'ordination, en principe, ne désigne pas uniquement la cérémonie de l'imposition des mains, « mais également la période qui la précède et l'introduit, en particulier l'examen de la foi et de la compétence[49] ».

Du moins en était-il ainsi à l'origine. Mais ce n'est plus guère cette vision des choses qui s'exprime dans la pratique actuelle des Réformés. Le soin de la sanction des études a été remis complètement aux Facultés de théologie. La liturgie fait toujours dire aux ministres qui participent à l'ordination : « ... nous étant assurés autant qu'il est en nous, que vous avez

46. *V.C.*, 55, p. 209.
47. Calvin, § 16.
48. Lestringant, *F.V.*, 1946, p. 141.
49. *Ibid.*

été dûment préparé pour cette charge... »; mais en fait ce ne sont plus eux qui sont aujourd'hui les examinateurs du candidat. « L'ordination qui désignait un ensemble d'initiatives variées et successives a pris un caractère exclusivement cultuel[50]. »

Lestringant estime que l'Eglise s'est dépossédée là d'un droit essentiel et a compromis l'originalité de l'attitude prise par les Réformateurs. Il exprime alors le vœu suivant :

> Il serait opportun de replacer, sous le vocable d'ordination, les démarches multiples par lesquelles le pasteur est admis au ministère, et de voir, dans la cérémonie publique, la confirmation de cette admission[51].

De son côté, von Allmen signale que :

> On trouve dans la tradition réformée, une certaine hésitation aussi sur l'ordre chronologique des rapports entre l'élection et l'ordination. Dans certaines Églises on n'ordonne pas tant qu'il n'y a pas eu élection, dans d'autres on ordonne avant toute élection[52].

Cette hésitation rejoint la déviation dénoncée par Lestringant. On ne voit pas en effet comment la seconde pratique indiquée par von Allmen peut se justifier en face de la doctrine des origines de la Réforme, telle qu'elle vient d'être rappelée.

b) A propos de la vocation intérieure, nous nous posions la question de savoir si quelqu'un peut exercer un ministère sans avoir cette vocation intérieure. Les Réformés nous ont répondu que s'il est dûment appelé par l'Eglise (s'il a la vocation extérieure), il est un pasteur légitime pour l'Eglise.

On peut naturellement se poser la question inverse, pour la vocation extérieure. Peut-il y avoir des cas exceptionnels où une vocation peut être donnée d'une manière extraordinaire par Dieu seul, sans qu'elle ait à être légitimée par l'Eglise ? Là encore les Réformés répondent affirmativement. Et il fallait s'y attendre, puisqu'il leur faut justifier l'attitude des Réformateurs.

Selon Calvin[53], ces ministères extraordinaires ont existé dans l'Eglise apostolique (ce sont ceux d'Apôtre, de Prophète et d'Evangéliste) et Dieu peut en susciter d'autres au cours des temps : c'est le cas du temps de la Réforme. Calvin attribue à Luther un tel ministère, et se l'attribue aussi à lui-même[54].

50. *Ibid.*, p. 142. — Il faut cependant noter qu'avant d'être consacré, le candidat doit, actuellement, être « proposant » durant une année, dans une paroisse et sous la surveillance d'un pasteur plus ancien.
51. *Ibid.*
52. *V.C.*, 55, p. 210.
53. *Inst. Chrét.*, IV, III, 4.
54. Cf. VON ALLMEN, *op. cit.*, pp. 206-207.

Il peut donc y avoir des ministères dont l'autorité est légitimée directement (on peut se demander : comment ?) par le Seigneur, sans passer par l'Eglise. Mais von Allmen précise qu'il s'agit d' « une exception rarissime », valable pour des cas « absolument exceptionnels[55] ».

Qu'est-ce que la consécration pastorale ?

Il règne beaucoup d'incertitude parmi les Réformés pour déterminer ce que représente exactement la consécration des pasteurs.

Si étrange que cela puisse paraître, note d'Espine[56], les Eglises réformées n'ont jamais défini avec précision ce que pour elles la consécration des ministres signifie et opère. On ne trouve, chez elles, rien de semblable à la formulation de la doctrine claire et cohérente des Eglises catholique ou orthodoxe sur le sens et la portée de leurs ordinations.

Lestringant peut affirmer que, dans ce domaine, l'ignorance des Réformés « n'a peut-être d'égale, à l'heure actuelle, que l'abondance de points de vue personnels[57] ».

Cependant de cette « abondance de points de vue personnels », on peut essayer de dégager les grandes lignes de la conception qui semble prévaloir chez les Réformés.

1. Tout d'abord, ce que la consécration n'est pas. Là tous les théologiens réformés sont d'accord : elle ne peut pas être envisagée, à l'instar de l'ordination catholique, comme une transmission de pouvoirs.

Les Anciens agissent ici comme mandataires de l'Église et le fait que ceux qui imposent les mains n'ont pas eux-mêmes été consacrés atteste qu'il ne s'agit pas d'une transmission de pouvoirs[58].

En théologie calviniste ou luthérienne la consécration ne peut signifier que l'Église confère un pouvoir « sacré », ni que l'ordination institue un « ordre » ecclésiastique...

Pourtant, les formulations sont équivoques, autant dans la tradition calviniste que luthérienne... Déjà au XVII[e] siècle un théologien réformé, Samuélis Warélius, disait à propos de cette consécration : « Nul ne peut donner ce qu'il n'a pas », comme si le pouvoir de Jésus-Christ *sur* son Église appartenait aux ministres consacrés en son sein, et comme si le vieil adage païen était toujours valable dans le christianisme : « Seul le consacré peut communiquer le sacré. » Hélas, c'est exactement ce que suggère la pratique actuelle de la consécration par les seuls pasteurs

55. *Ibid.*
56. Cf. D'Espine, *R.H.P.R.*, 1956, p. 181.
57. *E.T.R.*, 1949, 2, p. 82.
58. D'Espine, *op. cit.*, p. 181.

déjà consacrés (les luthériens avec raison y associent des laïcs). La question se pose donc de supprimer ces équivoques[59].

2. Les Réformés sont tous d'accord pour voir dans la consécration un acte de l'Eglise, par lequel elle reconnaît, reçoit et légitime un charisme, un ministère que lui accorde le Saint-Esprit[60].

Dans le culte d'ordination, l'Église est assemblée tout d'abord afin de prendre acte, solennellement, du don accordé au proposant, de le reconnaître devant Dieu, d'en rendre grâce et de l'attester à tous[61].

« L'Eglise reconnaît et *confirme* un charisme et une vocation pour l'utilité commune[62]. »

Lestringant nous précise alors dans quel sens il faut entendre cette reconnaissance d'un charisme par l'Eglise[63] :

Tout d'abord, cette reconnaissance n'est pas une simple constatation, que d'ailleurs beaucoup de fidèles ont déjà pu faire ou bien inversement que d'autres auraient des motifs de ne pas faire; il ne s'agit pas de reconnaître le fait du charisme lui-même, mais de poser un acte de foi pour attribuer ce fait au Saint-Esprit.

En second lieu, l'Eglise, par ce geste, confesse que ce don est accordé pour elle-même et qu'elle se trouve bénie et engagée dans le ministère de ce nouveau pasteur.

Enfin, l'Eglise y exprime la confirmation solennelle d'un choix que Dieu a fait librement, non pas certes pour ajouter quelque chose à l'œuvre de Dieu afin de lui donner toute sa valeur et toute son efficacité, mais pour confirmer, de la part de Dieu, cette œuvre, d'une part au proposant, d'autre part à l'assemblée des fidèles. A l'un est donnée une assurance nouvelle et cette fois définitive quant à sa vocation; à l'autre est manifestée la signification sociale de l'élection.

3. Par la consécration, l'Eglise reconnaît au nouveau ministre autorité dans son sein pour l'exercice du ministère auquel Dieu l'a appelé.

Dans la volonté de Dieu, la consécration permet au pasteur d'avoir un constant point de référence qui l'empêche de venir à douter de l'autorité que le Saint-Esprit lui confère pour le salut des âmes; il en est de même pour les fidèles et ceux-ci sont alors sûrs que l'autorité de leur pasteur est celle du Saint-Esprit, et non celle de ses qualités ou de son prestige personnels[64].

59. Dumas, *F.V.*, 1955, p. 512.
60. Cf. Westphal, *F.V.*, 1950, p. 552.
61. Lestringant, *E.T.R.*, 1949, 2, p. 83.
62. Dumas, *F.V.*, 1955, p. 512.
63. Cf. Lestringant, *op. cit.*, pp. 83-84.
64. Cf. Lestringant, *op. cit.*, pp. 85-86.

La consécration est une légitimation, c'est-à-dire qu'elle ouvre la voie à l'exercice de certaines fonctions dans l'Église. Elle donne certains droits. Pratiquement, elle donne d'ordinaire l'autorisation de prêcher l'évangile, d'administrer les sacrements et de gouverner une paroisse, elle donne une autorisation prophétique, liturgique et pastorale; elle assure qu'à bon droit, le ministre peut compter agir au nom de son Seigneur et comme son représentant; elle assure aussi l'Église qu'à bon droit elle peut se confier à celui qui a été consacré : en lui étant attachée, elle ne sera pas distraite de Jésus-Christ, mais au contraire reliée à lui[65].

4. La consécration est une prière.

L'Eglise implore en la faveur du nouveau ministre les grâces nécessaires à l'exercice de son ministère. Elle supplie le Dieu libre et fidèle de bien vouloir « être à l'œuvre lui-même au moment où les mains sont imposées[66] ».

Il s'agit d'un *culte*, au sens propre que ce mot a chez les Réformés.

5. La consécration est une offrande.

L'imposition des mains exprime que le proposant est consacré au service de Dieu.

On ne saurait nier que l'acte ait la portée d'une consécration à Dieu, puisque le ministre est bien mis à part pour le service de sa Parole, dans l'Église. Acquiesçant au dessein de Dieu, l'Église donne cet homme à Dieu en même temps qu'elle le reçoit de lui. A cet égard, l'imposition des mains n'est pas sans parenté avec une offrande. On pourrait creuser cette idée et rechercher ses incidences, montrer, par exemple, qu'elle implique une exigence de pureté chez celui que l'Église offre à Dieu[67].

La consécration est une dédicace, une offrande, je dirais presque un sacrifice, dans le sens très vaste que le terme de προσφορά a dans le Nouveau Testament. C'est pourquoi il est juste qu'une consécration s'accompagne de vœux, c'est-à-dire qu'elle soit non seulement un acte qui, objectivement, légitime une action dans l'Église, mais encore un acte de volonté et donc de liberté qui, subjectivement, voue le récipiendaire à un état dont il ne pourra plus se délier. Lors de notre consécration, nous avons dédié notre vie entière au service de Jésus-Christ. Mais cette dédicace n'a pas qu'un côté actif; elle a aussi un aspect passif : notre vie a été consacrée, dédiée, vouée à Jésus-Christ. Par comparaison, je dirai qu'alors notre vie a été portée au Seigneur un peu comme sous l'ancienne alliance on lui apportait, en offrande, des victimes pures[68].

6. Cependant la consécration pastorale n'imprime pas de caractère indélébile.

65. Von Allmen, *V.C.*, 40, p. 187.
66. *Ibid.*
67. Lestringant, *op. cit.*, pp. 87-88.
68. Von Allmen, *op. cit.*, p. 188.

Il y a là chez les Réformés une doctrine fortement accusée. La consécration pastorale « ne confère pas une dignité personnelle, n'imprime pas un caractère indélébile, n'infuse pas une nature nouvelle[69] ». Car le ministère ne consiste pas du tout dans un état, ni dans une manière d'être, mais dans une tâche[70], si bien que la consécration ne peut pas conférer au candidat un caractère, mais lui confie une charge[71]. D'ailleurs, « la Discipline des Eglises Réformées ne permet de confirmer un pasteur que dans la mesure où une charge lui est assignée (chap. r^er^, art. 10)[72] » et la liturgie insiste trop exclusivement sur la charge confiée au proposant pour qu'aucune équivoque soit possible[73].

Mais si depuis Calvin, les Réformés rejettent ainsi la doctrine catholique du « caractère indélébile » donné dans l'ordination des prêtres, ils n'en soutiennent pas moins qu'en règle générale un ministre doit l'être à vie. A l'ordination, il est investi d'une charge inaliénable, dont il ne pourra pas se démettre, sauf par une décision de l'Eglise.

Celui qui est élu une fois au ministère de la Parole l'est pour toute sa vie.

> Le ministre n'est pas un *sacerdos in aeternum*; c'est une charge qui lui est attribuée; mais l'autorité de Dieu, qui la lui confie, et l'excellence même de l'office sont telles, qu'il ne convient pas de l'exercer temporairement[74].

A ce sujet, la liturgie des Eglises réformées de France pour la consécration pastorale contient le passage significatif suivant :

> Le service de Dieu auquel vous vous engagez n'est pas comme le service des maîtres de ce monde, que l'on peut prendre ou quitter, quand on veut, au gré de ses intérêts, de ses aises ou de ses caprices. Ceux qui sont élus au ministère, disait notre vénérable discipline, doivent entendre qu'ils sont en cette charge pour toute leur vie, s'ils ne sont déchargés légitimement pour de bonnes et certaines considérations[75].

La légitimité de ce dernier point est évidente : s'il revient à l'Eglise de confier, par l'élection et la consécration, une telle charge, elle peut aussi la retirer.

69. Lestringant, *op. cit.*, p. 88.
70. Cf. Lestringant, *E.T.*, 65, p. 40.
71. Cf. Lestringant, *F.V.*, 1946, p. 140.
72. *Ibid.*, p. 142, n. 20.
73. Cf. *ibid.*, p. 142. Cf. aussi le rapport de la Commission théologique pour la recherche de l'unité, du 16 juin 1954, signé par son président Charles Westphal, *F.V.*, 1958, p. 412.
74. Lestringant, *E.T.R.*, 1949, 2, p. 74.
75. Cité par d'Espine, *A.C.E.*, p. 57.

7. La consécration est témoignage que Dieu donne sa grâce.

Certes, les Réformés rejettent catégoriquement l'idée que l'ordination serait un rite produisant la grâce automatiquement ou comme par magie. Ils n'en croient pas moins cependant qu'il est accompagné du don par Dieu de la grâce nécessaire à la charge du ministère, qu'il en est le témoignage et le sceau.

Citons Lestringant :

Dieu intervient dans la destinée du proposant d'une manière aussi personnelle que dans le baptême qui lui fut administré dans son enfance. Pas plus que le sacrement de l'élection et de la nouvelle naissance, l'ordination ne lui sera répétée. De même que sa foi doit se réinsérer sans cesse à nouveau dans la grâce de son baptême, son ministère devra se nourrir chaque jour de la grâce dont l'ordination est le sceau[76].

De cette grâce conférée par Dieu dans la consécration, le nouveau pasteur en est évidemment le bénéficiaire direct, mais en réalité ce sont les membres de l'Eglise qui en sont les véritables destinataires. C'est pour eux qu'elle est accordée au ministre. Avant la consécration, le futur pasteur pouvait voir dans les dons reçus et dans l'élection un bien personnel; mais, par l'ordination, « Dieu rend ecclésiastique ce qui n'était encore qu'un don personnel[77] ». Et cette grâce accordée à l'Eglise n'est pas la grâce seulement d'un moment : elle lui sera accordée « d'année en année, par le moyen de l'homme qui en est le bénéficiaire pour ses frères[78] ».

8. La consécration est-elle un sacrement ?

Calvin ne s'opposait pas à ce qu'on appelle la consécration un sacrement[79], car selon lui :

a) l'imposition des mains est une cérémonie prise de l'Ecriture;

b) elle n'est pas vaine, puisqu'elle est un signe de la grâce.

Cependant il ne la faisait pas rentrer en ligne de compte avec les deux autres sacrements, car elle ne concerne pas tous les fidèles, mais seulement ceux qui ont un office particulier.

C'est ce dernier point qui fait refuser à certains théologiens réformés la qualification de sacrement à la consécration, alors que pour d'autres l'argument n'est pas décisif.

Parmi ces derniers, citons Jean-Jacques von Allmen :

La question de savoir (...) si la consécration est ou n'est pas un sacrement ne me paraît pas essentielle, comme d'ailleurs toute la discussion

76. LESTRINGANT, *op. cit.*, p. 94.
77. *Ibid.*, p. 85.
78. *Ibid.*, p. 94.
79. *Inst. Chrét.*, IV, XIX, 28.

sur le nombre des sacrements. Je crois — sans du tout les sortir de leur place centrale — qu'il faut définir le sacrement d'une manière qui embrasse beaucoup plus que le baptême et l'eucharistie. Si l'on définit le sacrement comme le moment où, pour *tout* chrétien, la grâce l'atteint d'une manière à la fois salvifique et personnelle, l'ordination n'est pas un sacrement. Si l'on définit le sacrement comme le moment où la grâce atteint *un* homme d'une façon à la fois salvifique et personnelle, l'ordination peut être comprise comme un sacrement[80].

D'autres théologiens affirment nettement que l'ordination des pasteurs n'est pas un sacrement. Ainsi Pierre Lestringant :

Il est à peine utile de répéter qu'elle n'est pas un sacrement au sens romain, puisqu'elle n'agit pas *ex opere operato*. (...) Il est plus important d'affirmer qu'elle n'est pas un sacrement au sens protestant; car elle n'est pas un signe visible du salut accordé au croyant en Jésus-Christ; le seul fait qu'elle soit donnée à quelques-uns seulement, suffirait à écarter une telle identification[81].

Il ajoute cependant aussitôt que « l'ordination des pasteurs n'est pas sans parenté avec les sacrements ».

a) Elle est constituée par une matière et une forme : « La matière est l'imposition des mains, la forme est la déclaration qui l'accompagne. »

Ceci la rapproche des sacrements, mais elle en diffère en ce que « cette déclaration ne répète pas une parole biblique dite d'institution, comme c'est le cas dans les sacrements[82] ».

b) Comme dans les sacrements, « l'Eglise n'y prend pas l'initiative de conférer un don », don qui est réellement fait par Dieu : il accorde une grâce. « Et cette grâce, qui n'est pas le salut, est néanmoins relative au salut. » Et il n'est question que d'une seule efficacité, celle de l'Esprit-Saint[83].

c) Comme le Baptême et la Sainte-Cène, l'ordination des pasteurs les insère dans l'Eglise. Seulement, elle diffère grandement de ces sacrements en ce qu'elle ne peut pas y suppléer, pour rendre participants de l'Eglise. « On doit même refuser de croire qu'elle ferait les pasteurs membres de l'Eglise, plus réellement, ou encore qu'ils deviendraient par elle de meilleurs membres du corps du Christ[84]. »

Lestringant conclut alors :

En résumé, l'ordination pastorale revêt les caractères des actes qu'on désigne, faute de mieux, du nom d'actes sacramentels. On y

80. Von Allmen, *V.C.*, 40, p. 190.
81. Lestringant, *op. cit.*, p. 92.
82. *Ibid.*
83. Cf. *ibid.*, pp. 92-93.
84. *Ibid.*, p. 93.

englobe en première ligne la bénédiction en général, soit individuelle, soit collective, puis la bénédiction des époux au jour de leur mariage, également la confirmation des catéchumènes, etc... [85]

9. La mise à part que représente la consécration a-t-elle pour fin la constitution d'un « clergé » ?

Certes, les Réformés disent que le ministre est consacré, avec parfois un peu de réticence qu'il est un être mis à part. Mais ils refusent (tout au moins en principe) de voir dans les ministres comme un clergé se contre-distinguant des fidèles.

Ainsi von Allmen reconnaît que la consécration est une mise à part et qu'il y a donc une différence entre les ministres et les fidèles, mais il affirme que cette différence « n'est pas de valeur, mais de fonction [86] ».

Pour Westphal, l'imposition des mains ne fait pas un clergé, mais assigne (ou devrait assigner) à chacun son service dans la paroisse [87].

Quant à la position de Lestringant, elle mérite d'être examinée un peu plus longuement. Pour lui, « l'imposition des mains manifeste et fonde un ordre dans l'Eglise [88] ». Il note que dans les milieux réformés français, on l'appelle habituellement « consécration pastorale » ou même parfois « consécration » sans autre qualificatif. En effet, « on ne saurait nier que l'acte ait la portée d'une consécration à Dieu, puisque le ministre est bien mis à part pour le service de sa Parole, dans l'Eglise [89] ». Mais bien qu'il veuille retenir l'idée de consécration, Lestringant ne pense pas qu'il faille y voir l'élément spécifique de l'acte alors accompli. Car cette notion de consécration est susceptible d'un sens trop large (elle peut s'appliquer à tous les croyants, donc elle ne caractérise pas le pasteur) ou d'un sens très restreint (celui qui convient au prêtre, et qui est donc incompatible avec la consécration du pasteur). Il faut donc voir l'élément spécifique dans le fait que, selon Luther, « l'attribution d'une charge introduit un *ordre* dans le corps de l'Eglise, c'est-à-dire une structure et des fonctions définies. L'imposition des mains manifeste cet ordre et le fonde sans cesse à nouveau [90] ». Cet ordre ecclésiastique des Eglises de la Réforme n'a pas à être considéré comme une institution profane (l'ordre étant ce qui s'oppose au désordre), mais comme un ordre saint (au même titre que la Parole et les sacrements), qui réalise un plan de Dieu et fait l'objet d'une obéissance (le sens du mot *ordre* est inséparable de celui de commandement, d'expression

85. *Ibid.*
86. Von Allmen, *op. cit.*, p. 189.
87. *F.V.*, 1950, p. 552.
88. Lestringant, *op. cit.*, p. 87.
89. *Ibid.*
90. *Ibid.*, p. 88.

de la volonté de Dieu à l'égard de l'Eglise). Or c'est précisément quand on la subordonne à l'institution de l'ordre ecclésiastique que l'idée d'une consécration du pasteur à Dieu prend sa juste signification[91].

Il faut alors dire, poursuit Lestringant, que « l'ordre ecclésiastique n'est pas institué par chaque culte d'ordination. Il existe dans la durée, comme l'Eglise elle-même. L'imposition des mains à chaque nouveau pasteur assure la continuité et la permanence de l'ordre dans l'Eglise. A cet égard, on doit y voir un rite de transmission[92] ». Mais attention! Cette transmission n'est pas le fait d'un clergé qui ainsi se perpétuerait : « C'est dans et par le corps tout entier que la transmission s'opère[93]. » Il faut alors déplorer l'usage actuel selon lequel tous les pasteurs présents imposent simultanément les mains. Car il y a là un risque d'équivoque. « On estime communément que les pasteurs sont réunis pour accueillir l'un des leurs et l'agréger au corps pastoral, c'est-à-dire à une sorte de clergé[94]. » Jamais les fidèles ne peuvent avoir autant le sentiment d'être des laïques et de ne pas pouvoir, pour cela, prendre part à la solennité. Il serait préférable qu'un seul ministre impose les mains : ce serait tout le peuple chrétien qui, en sa personne, ferait ce geste. Quoi qu'il en soit, Lestringant peut conclure que la consécration pastorale n'est à aucun degré un acte clérical, mais qu'il concerne toute l'Eglise :

> (L'ordination) n'est pas un rite d'agrégation à un collège ou à un corps pastoral, qui jouirait d'une prééminence ou d'une autonomie quelconque, à l'intérieur du corps du Christ qu'est l'Église. L'acte sacramentel accompli dans l'ordination des pasteurs n'est clérical à aucun degré Il est ecclésiastique au sens plein. Il concerne la vie de l'Église plus directement qu'aucun autre. Il est ecclésiastique, non seulement parce que le pasteur qui impose les mains le fait pour la communauté des fidèles, mais parce que cet acte manifeste, transmet et fonde à nouveau un ordre dans l'Église, qui a pour fin la prédication de l'Évangile et l'édification de l'Église[95].

En réalité, toute conception cléricale du ministère n'est pas éliminée de la mentalité réformée, même si elle n'ose pas toujours dire son nom. Nous pouvons en relever deux indices, d'une part le fait que la consécration soit réservée seulement au ministère pastoral, d'autre part la tendance au sein du protestantisme à valoriser davantage la consécration pastorale.

91. *Ibid.*, p. 89.
92. *Ibid.*
93. *Ibid.*
94. *Ibid.*, p. 90.
95. *Ibid.*, p. 94.

a) Nous avons déjà cité plus haut[96] le mot de Westphal selon lequel les Réformés ont substitué à ce qu'il appelle le *cléricalisme de droit* de l'Eglise catholique, un *cléricalisme de fait*, en ne reconnaissant qu'une seule consécration, celle des pasteurs et en confiant à ceux-ci toutes les charges dans l'Eglise.

De même d'Espine va jusqu'à dire que Calvin, bien qu'ayant répudié de façon radicale et sans équivoque la prêtrise, est devenu, « sans l'avoir peut-être voulu, le père du cléricalisme réformé[97] », en créant positivement la charge de pasteur et en réservant à lui seul la consécration par imposition des mains et le fait d'avoir une charge à vie. Pour cette raison, « plusieurs attribuent au pastorat (...) un vague caractère sacerdotal[98] ». On en est venu à considérer que les ministères de l'ancien et du diacre n'étaient pas de la même nature que celui de pasteur et à parler de laïcs pour les uns, de clerc pour l'autre[99].

Aussi ces théologiens protestent véhémentement contre cette pratique de l'Eglise réformée de ne réserver la consécration qu'au ministère pastoral[100].

D'Espine pense que ce fait ne peut pas se justifier et qu'à chaque ministère ecclésiastique devrait correspondre une consécration qui lui soit propre. En effet, les autres ministères aujourd'hui reconnus et institués se fondent comme celui du pasteur sur une vocation divine et sur la reconnaissance par l'Eglise de cette vocation. Il n'y a pas de différence de nature entre ces ministères et le ministère pastoral, mais simplement différence de compétences et de responsabilités[101].

De même Westphal estime que tout ministre est donné par le Seigneur à l'Eglise et devrait être consacré par elle devant l'assemblée des fidèles. Par l'imposition des mains, l'Eglise reconnaîtrait, recevrait et légitimerait devant les fidèles tous les charismes et les ministères que lui donne le Saint-Esprit[102].

b) Par ailleurs, certains théologiens comme J.-J. von Allmen et Max Thurian sont beaucoup moins catégoriques que les autres sur deux points où la conception réformée de la consécration se veut opposée à la doctrine catholique de l'ordination sacerdotale.

96. Cf. *supra*, p. 463.
97. D'Espine, *A.C.E.*, p. 37.
98. D'Espine, *R.H.P.R.*, 1956, p. 183.
99. Cf. *ibid.*, p. 179.
100. « Si la diaconesse et le diacre professionnel reçoivent une consécration, ce n'est pas de l'Église comme telle qu'ils la reçoivent, mais de l'institution para-ecclésiastique dont ils sont issus et à laquelle ils restent liés. » D'Espine, *ibid.*, p. 180.
101. Cf. *ibid.*, pp. 180 et 183.
102. Cf. *F.V.*, 1950, p. 552.

D'une part, ils pensent que la consécration est une transmission de pouvoirs.

La consécration est un engendrement, une transmission de vie et de puissance[103].

La consécration d'un pasteur est un *engendrement*, une transmission de vie et de puissance, la vie et la puissance de l'Esprit, données de génération en génération par les ministres aux nouveaux ministres : ainsi, seuls les pasteurs peuvent participer à l'imposition des mains aux nouveaux pasteurs[104].

Ceci s'écarte notablement de la pensée de Lestringant que nous avons rapportée tout à l'heure[105] et selon laquelle il faut déplorer que l'imposition des mains soit faite par tous les pasteurs présents et seulement par eux : car c'est cela qui crée l'équivoque « cléricale » dans l'esprit des fidèles. Il faut aussi noter que certains auteurs réformés seraient d'avis que des laïcs imposent les mains en même temps que les pasteurs, comme c'est la coutume chez les Luthériens.

D'autre part, von Allmen et Thurian pensent que la consécration confère un « certain » caractère.

Choisi par Dieu, mis à part dans l'Église, (le pasteur) a reçu une consécration qui confie à son humanité un certain caractère[106].

Il nous est arrivé, au jour de notre consécration, un événement parallèle à ce qui se passe lors de la consécration des éléments eucharistiques alors qu'ils sont mis à part, par la puissance de l'Esprit-Saint, pour signifier la présence réelle du corps et du sang du Christ. De chrétiens nous sommes devenus alors « hommes de Dieu », pour reprendre la locution paulinienne (I Tim., VI, 11; II Tim., III, 17)[107].

Conception réformée de la charge du pasteur.

Parmi les trois ou quatre ministères que distinguent les Réformés, « il y en a un qui est essentiel à l'Eglise : c'est le ministère du pasteur[108]. » Cependant nous verrons plus loin que tous les théologiens réformés ne sont pas aussi catégoriques sur ce point.

1. Le pasteur est caractérisé par le fait qu'il est un « homme

103. Von Allmen, *V.C.*, 40, p. 188.
104. Max Thurian, *Situation du sacerdoce universel et du ministère pastoral*, *V.C.*, 43 (pp. 262-268), p. 266.
105. Cf. *supra*, pp. 478-479.
106. Thurian, *Les conséquences du dogme de Chalcédoine sur le plan du ministère de l'Eglise*, *V.C.*, 23 (pp. 107-116), p. 112.
107. Von Allmen, *op. cit.*, p. 188.
108. Von Allmen, *op. cit.*, p. 203.

mis à part pour être consacré entièrement à l'annonce de la Parole de Dieu[109] ».

Sur ce point, aucune divergence.

« La charge des pasteurs est le service de la Parole de Dieu[110]. »

2. En quoi consiste ce service de la Parole de Dieu ?

Voici, d'après Pierre Lestringant[111], en quoi consiste le service de la Parole de Dieu, qui caractérise la charge du pasteur :

a) La Parole de Dieu n'est pas un livre. Elle est la Parole vivante que Dieu lui-même nous adresse. Elle doit être prêchée, c'est-à-dire publiée ouvertement, criée dans les rues et sur les toits. Les pasteurs sont chargés de la prédication au sens le plus large du mot.

b) La bonne nouvelle du Royaume atteint chacun d'entre nous dans la singularité de sa situation. Le ministère de la Parole de Dieu inclut nécessairement la cure d'âme.

c) La prédication de l'Evangile construit l'Eglise. Partout où elle agit, il faut que le corps du Christ qu'est l'Eglise soit rendu manifeste dans une communauté humaine. Le troisième office des ministres de la Parole sera donc de veiller sur l'Eglise locale, afin qu'elle soit gouvernée selon la *Discipline* des Eglises réformées.

3. Ces trois principes sont les éléments organiques du ministère de la Parole de Dieu.

On pose souvent aujourd'hui le problème des « formes » traditionnelles du ministère pastoral et plusieurs sont à la recherche de formes nouvelles. Nous ne voyons pas clairement ce qu'on entend par là. Car si ce ministère est le service de la Parole de Dieu, il paraît difficile d'en retrancher l'une quelconque des trois attributions que notre *Discipline* ecclésiastique lui assigne au XVI[e] siècle et qui sont impliquées dans son objet. Et si l'on prétendait lui en adjoindre d'autres, elles ne lui seraient accolées que d'une manière plus ou moins arbitraire et, par suite, éphémère (...)

Les trois principes que nous avons distingués dans la doctrine réformée du ministère pastoral nous semblent être les éléments organiques du ministère de la Parole de Dieu. En y renonçant ou en les déséquilibrant, on ne ferait rien de moins que d'instituer une nouvelle charge qui ne serait plus le service de la Parole de Dieu[112].

109. Cadier, *Pasteurs et Anciens*, *E.T.R.*, 1946, 2 (pp. 330-334), p. 334.
110. Lestringant, *R.H.P.R.*, 1956, p. 195.
111. *Ibid.*, pp. 195-197.
112. *Ibid.*, p. 197.

4. Il est utile de donner des précisions sur le troisième élément distingué dans le ministère pastoral par Lestringant.

A ce sujet d'Espine fait remarquer que pour définir avec précision le ministère pastoral, il faut le distinguer de l'office missionnaire, bien qu'en pratique ils ne puissent pas être séparés l'un de l'autre. « Alors que l'office missionnaire consiste à annoncer Jésus-Christ à ceux qui ne le connaissent pas et qu'il a pour but l'éveil de la foi, l'office pastoral consiste à maintenir ensuite les croyants dans la communion de Jésus-Christ et à les y faire avancer; son but est la conservation et le développement de la foi. La tâche spécifique du berger n'est pas de constituer le troupeau, mais de le paître[113]. »

Il semble qu'on a vraiment là ce qui caractérise la charge pastorale, dans la pensée réformée. Ainsi Max Thurian dira aussi que « le caractère spécifique du pasteur est d'être un berger auquel est confié un troupeau[114] ».

En tant que berger de sa paroisse, le pasteur doit « la connaître, la rassembler, la conduire, la nourrir, la juger et la défendre[115] ».

5. Le ministère pastoral peut-il revêtir des formes diverses et même nouvelles ?

« Les conditions actuelles de la vie sociale, l'évolution des mœurs, des goûts et des besoins ne l'exigent-elles pas ?[116] »

Lestringant répond à cette question[117] en disant que, selon lui, le problème n'est pas dans la recherche de formes nouvelles, mais dans un effort pour rendre plus vivant le ministère pastoral. C'est quand les Eglises dorment que les fonctions inhérentes au ministère pastoral perdent leur plasticité et ne répondent plus aux besoins des temps nouveaux. Mais chaque fois que les Eglises se réveillent, « les diverses charges du ministère pastoral s'adaptent une fois de plus aux conjonctures du siècle et y répondent, sans pourtant qu'aucune de ces charges tombe en désuétude, ni que de nouvelles viennent remplacer les anciennes ».

L'adaptation du ministère pastoral aux situations présentes dépend donc de la foi personnelle et de la foi des Eglises. Le danger est de transposer « un problème de foi en problème de structure, précisément parce que la foi manque ».

113. D'Espine, *A.C.E.*, p. 14.
114. Max Thurian, *V.C.*, 43, p. 265.
115. Von Allmen, *op. cit.*, p. 205; cf., pp. 205-208, et d'Espine, *op. cit.*, pp. 14-15.
116. Lestringant, *E.T.*, 65, pp. 39-40.
117. Cf. *ibid.*, p. 42.

6. Enfin, on peut se poser une dernière question : dans quelle mesure le pasteur est consacré uniquement à l'exercice de sa charge ?

La plupart des théologiens réformés affirment que le pasteur est un homme mis à part, pour être consacré totalement à l'annonce de la Parole.

Ainsi Cadier déclare que « la vocation pastorale amène celui qui a été saisi par elle à tout quitter pour exercer dans sa vie tout entière le ministère de la Parole[118] ».

Pour Henry Leenhardt, le pasteur se distingue des laïcs par « la consécration de tout son temps à l'œuvre de Dieu par le renoncement à la vie courante[119] ».

La charge pastorale n'est pas plus ecclésiastique, ni plus sainte, que les autres charges, puisqu'elle est soumise aux mêmes conditions spirituelles. Mais nous voyons qu'elle n'est pas compatible avec une tâche professionnelle. Deux raisons nous en sont données : 1° elle requiert toute l'attention et toutes les forces du ministre; 2° elle est inconciliable avec une occupation lucrative[120].

Tel est donc, dans la conception réformée, le sens précis que revêt la mise à part opérée par la consécration pastorale.

Cependant, tout en lui laissant la même signification, certains pencheraient à accentuer cette mise à part, tandis que d'autres lui donneraient moins de rigueur.

D'un côté, von Allmen, tout en reconnaissant que le ministère pastoral est compatible avec la vie conjugale, souhaiterait cependant que les Réformés reprennent au sérieux la vocation exceptionnelle au célibat[121].

De l'autre côté, Dumas rappelle que seraient légitimes, selon l'Ecriture, « des ministères pastoraux limités dans le temps ou dans la durée des années[122] ».

118. Cadier, *E.T.R.*, 1946, 2, p. 332.
119. *Ibid.*, p. 340.
120. Lestringant, *R.H.P.R.*, 1956, p. 194.
121. « Mais si le ministère est compatible avec la vocation conjugale, il serait faux de prétendre que cette compatibilité est une obligation. Surtout maintenant où le ministère exige une telle dépense d'énergie et de temps (...), il faut que nous rapprenions à prendre au sérieux et à honorer la vocation exceptionnelle au célibat. Il faut dire, d'une part, que, depuis la venue du Christ, le célibat est certes un renoncement, mais, s'il engage pleinement dans l'histoire du salut, il ne fausse pas notre personne (... D'autre part, le célibat du pasteur est) une obéissance, non une façon d'éviter des ennuis, il est porté par l'amour du prochain, non par l'amour des aises. » Von Allmen, *V.C.*, 40, p. 217.
122. Dumas, *F.V.*, 1952, p. 213, n. 21.

Aurions-nous vraiment un ministère tronqué, le jour où, avec moins de temps, grâce à plus d'hommes, nous connaîtrions les uns et les autres un meilleur équilibre de vie partagée entre un métier profane à mis-temps, choisi selon nos capacités, et un ministère plus spécialisé exercé selon nos charismes[123].

Dumas pense que la séparation entre clergé et laïcs dans l'Eglise catholique provient de la distinction, indue selon lui, entre sacré et profane, et il reproche au protestantisme de retomber pratiquement dans la même erreur, en demandant aux pasteurs une consécration à plein temps de leur vie et un renoncement à une vie profane.

L'administration des sacrements.

1. Le pasteur se définit comme étant celui à qui est confié le ministère de la Parole.

Cependant les Réformés parlent aussi d'un ministère des sacrements. A qui est-il confié ?

« Calvin en confère le monopole exclusif aux pasteurs[124] », car selon lui l'Ecriture lie indissolublement la prédication de l'Evangile et l'administration des sacrements. Ceux-ci signifient la Parole et n'en sont pas séparables. Selon Calvin,

l'administration des sacrements est inséparable de la prédication de la Parole, puisqu'ils ne concernent rien d'autre que l'Évangile et qu'ils n'ont d'autre objet que de l'attester[125].

Or les pasteurs, étant les seuls à prêcher, sont les seuls aussi à pouvoir administrer les sacrements.

Comme les sacrements (Baptême et Sainte-Cène) sont les méreaux joints à l'Évangile et qu'ils n'ont pas d'autre signification que l'Évangile, ils ne peuvent en être séparés. Ainsi, les pasteurs sont chargés de la prédication au sens le plus large du mot, et de l'administration des sacrements[126].

2. Donc si l'on réserve l'administration des sacrements au pasteur, ce n'est pas pour une raison sacramentelle, mais pour une raison d'ordre.

123. *Ibid.*, p. 212.
124. D'Espine, *A.C.E.*, p. 43.
125. Lestringant, *E.T.R.*, 1949, 2, p. 74.
126. Lestringant, *R.H.P.R.*, 1956, p. 196.

La première est celle qu'invoquent tous les catholicismes pour lesquels la « validité » des sacrements dépend de celui qui les administre : l'officiant a-t-il reçu l'ordination des mains d'un évêque, consacré lui-même par voie de succession apostolique? Le sacrement est « valide ». L'officiant ne l'a-t-il pas reçu? Le sacrement n'est pas « valide », ce qui veut dire qu'il est dépourvu de réalité.

La seconde, la raison d'ordre, est la seule que puissent invoquer ceux qui ne partagent pas cette conception du sacrement. Or, Calvin est de ce nombre[127].

Il faut préciser nettement pourquoi nos Églises réservent aux pasteurs l'administration des sacrements, car c'est ce fait qui, plus que tout autre, accrédite chez beaucoup l'idée erronée que le pastorat est une sorte de prêtrise : c'est pour une raison d'ordre et non sacramentelle. Pour qu'il soit manifeste qu'il s'agit dans l'administration du sacrement d'un acte de l'Église, nul ne doit l'accomplir sans être mandaté par elle. La preuve qu'il en est ainsi est fournie par l'institution de la délégation pastorale, accordant à quelqu'un qui n'a pas reçu la consécration le droit, entre autres, d'administrer les sacrements[128].

3. Ainsi, dans une perspective calvinienne, on admet la validité d'un sacrement administré par quelqu'un qui n'a pas reçu la consécration pastorale.

En ce qui concerne la dispensation des sacrements par un « ancien » non autorisé à prêcher, pratiquée par les indépendants, Calvin l'eût certainement désapprouvée, la prédication de l'Évangile et l'administration des sacrements étant indissolublement liées d'après l'Écriture. Mais l' « ancien » étant non une personne privée, mais un fonctionnaire de l'Église, et l'efficace du sacrement ne dépendant pas de celui qui l'administre, Calvin eût probablement reconnu à cette cérémonie la même validité qu'au baptême administré par un prêtre de l'Église romaine[129].

4. Cependant, d'Espine estime que Calvin est trop exclusif et que son interprétation de l'Ecriture sur ce point ne se justifie pas[130].

S'il ne s'agit donc que de garantir une célébration sérieuse et digne des sacrements et de manifester qu'il s'agit d'un acte de l'Église, on ne voit pas pourquoi cela ne pourrait pas être fait par tous les anciens indifféremment, ou, pour parler en style réformé, par les anciens comme par les pasteurs. Cette pratique aurait entre autres cette vertu de ruiner

127. D'Espine, *A.C.E.*, p. 44.
128. D'Espine, *R.H.P.R.*, 1956, p. 181.
129. Lecerf, *E.C.*, p. 73.
130. Cf. d'Espine, *A.C.E.*, p. 43.

dans les esprits, mieux que toutes les théories, la conception cléricale du pastorat [131].

Le Ministère des docteurs.

1. A côté du ministère des pasteurs, Calvin avait discerné celui des docteurs (*Inst. Chrét.*, IV, III, 4-5).

Cette affirmation se trouve justifiée aux yeux des Réformés par le texte de saint Paul dans I Cor., XII, 28-29. Cependant, ils se voient obligés de reconnaître que cette distinction est en fait beaucoup négligée aujourd'hui. Dans la confusion des ministères, la fonction pastorale absorbe à peu près toutes les autres. Très souvent, le rôle des docteurs est considéré comme subordonné à celui des pasteurs, alors que, selon l'enseignement du Nouveau Testament, il lui est coordonné [132].

Par ailleurs, si de nombreuses études ont été consacrées ces dernières années aux divers ministères, par contre celui des docteurs a été peu envisagé, comme s'il ne posait pas de question. En fait, les allusions y sont rares dans la théologie réformée [133].

Cependant, le ministère des docteurs a son importance propre dans l'Eglise :

> Le ministère des docteurs est expressément donné à l'Église par le Seigneur lui-même pour son édification, et les charges qui lui incombent concourent à « l'œuvre du ministère » assignée à l'Église tout entière pour l'accomplissement de sa mission dans le monde [134].

Il y a un don de docteur, un charisme doctoral, comme il y a un charisme pastoral. Il en résulte que c'est une erreur d'obliger sans une nécessité absolue tous les docteurs à être en même temps pasteurs. Le docteur devrait se consacrer uniquement à la tâche pour laquelle il a reçu un charisme spécial [135].

2. En quoi consiste le ministère du docteur ?

Calvin différenciait le ministère du docteur d'avec celui du pasteur de la façon suivante :

> Les docteurs n'ont point charge de la discipline, ni d'administrer les sacrements, ni de faire les exhortations et remontrances, mais seulement d'exposer l'Écriture, afin qu'il y ait toujours une saine et pure

131. *Ibid.*, p. 44.
132. Cf. CULLMANN, *B.F.T.P.*, 58, p. 20.
133. Cf. BOUTTIER, *F.V.*, 1957, p. 419.
134. Hébert ROUX, *Quelques aspects actuels du ministère théologique dans l'Eglise*, *B.F.T.P.*, 57 (juin 1957) (pp. 6-12), p. 6.
135. Cf. CULLMANN, *B.F.T.P.*, 58, p. 20.

doctrine conservée dans l'Église, tandis que la charge du pasteur s'étend à toutes ces choses [136].

Pour les Réformés, donc, le ministère du docteur remplit la fonction théologique de l'Eglise. Les docteurs, ce sont les théologiens (non seulement d'ailleurs les dogmaticiens, mais aussi les exégètes et les historiens) et ils se veulent serviteurs, ministres de l'Eglise.

Certes, il ne s'agit pas, nous dit Hébert Roux, d'enlever à la théologie son caractère de science. Les « théologiens doivent être des savants et des maîtres dans le domaine de leur spécialité [137] ». Mais c'est *dans l'Eglise* que la théologie est enseignée et une fonction précise lui est alors assignée dans l'ordre du ministère.

> Si le théologien doit être un savant et un maître, il doit être *aussi* un « docteur » de l'Église; s'il doit avoir des qualifications et des dons naturels, il doit avoir aussi des dons spirituels, qu'il appartient à l'Église de demander, avec lui et pour lui, de discerner... et de bien utiliser [138] !

Il faut souligner que cela correspond à une très haute conception de la théologie.

Cullmann nous dit que la théologie est, avec la prière, la charité, la mission, une « autre expression nécessaire de la foi chrétienne ». Elle est une sagesse, non pas celle qui enfle et qui n'est qu'humaine, mais elle est sagesse de Dieu, celle que Dieu seul peut donner [139]. La théologie n'est pas seulement la science qui a Dieu pour objet, mais elle est la sagesse qui vient de Dieu [140]. Elle est inspirée par le Saint-Esprit et fécondée continuellement par la foi vivante [141].

Si la théologie est ainsi un don de Dieu, on comprend que le ministère du docteur puisse être envisagé comme le fait d'un véritable charisme.

3. Les Réformés déplorent unanimement la tendance générale de réduire les fonctions des docteurs à celle de l'enseignement dans une Faculté, cet enseignement étant essentiellement conçu en vue de la seule formation des futurs pasteurs [142].

Evidemment, ils ne prétendent pas minimiser l'importance primordiale de cette formation du corps pastoral, ni nier l'in-

136. *Inst. Chrét.*, IV, III, 4.
137. *Op. cit.*, p. 7.
138. Roux, *ibid.*
139. Cf. *op. cit.*, p. 11.
140. P. 12.
141. P. 23.
142. Cf. Roux, *op. cit.*, p. 8.

térêt pour un théologien de se soumettre aux disciplines et aux nécessités d'un enseignement magistral. Mais il s'agit de déplorer que le ministère doctoral ait été limité à l'exercice du professorat de Faculté et que du même coup il ait été isolé du reste de la vie de l'Eglise[143].

« La Faculté de théologie doit aussi instruire d'une manière directe *toute l'Eglise* par la parole écrite et orale[144]. »

Et par ailleurs, l'Eglise doit avoir d'autres docteurs que ceux qui enseignent dans les Facultés de théologie.

4. Quelles sont alors, dans cette perspective, les tâches qui relèveraient du ministère doctoral ?

Pour les déterminer, il faut se rappeler que tout ministère doit se définir en fonction de l'accomplissement de la mission de l'Eglise dans le monde, en vue de permettre à l'ensemble du peuple d'assumer son sacerdoce royal. Hébert Roux peut ainsi indiquer trois tâches qui lui paraissent revenir aujourd'hui à ce ministère doctoral.

a) Parler de la mission de l'Eglise, c'est évoquer en premier lieu l'annonce de l'Evangile, tout ce qui concerne l'évangélisation.

Une sérieuse réflexion théologique s'impose alors pour parer à tous les pièges auxquels pourrait se laisser prendre cet effort d'évangélisation : glissement vers la propagande ou le syncrétisme, enlisement dans le prosélytisme confessionnel, évasion vers un spiritualisme intemporel et désincarné. Ceci exige certainement « une participation des théologiens à toute entreprise missionnaire, et par conséquent une coordination de leur ministère à celui de l'apostolat. (...) Il y a là sans aucun doute un secteur de la vie ecclésiale où le ministère doctoral doit trouver une application très précise[145] ».

Dans la même ligne on peut sans doute ranger les préoccupations de Cullmann.

Il affirme que la Faculté et ses docteurs doivent aussi enseigner les *gens du dehors*, s'adresser à tous ceux qui attaquent la foi chrétienne, discuter avec tous ceux qui s'attaquent à l'Evangile. Ils doivent discuter également avec les représentants de la science profane. Il y a toute une recherche théologique à entreprendre dans une confrontation avec la pensée profane. D'une part, elle répond aux besoins des savants qui se rendent compte de la nécessité d'une science théologique; d'autre part, une science profane, consciente de ses limites, peut beaucoup apporter à la théologie[146].

143. Cf. *ibid.*
144. CULLMANN, *op. cit.*, p. 20.
145. ROUX, *op. cit.*, p. 10.
146. Cf. CULLMANN, *op. cit.*, p. 21.

Et cela répond très précisément à la définition de la théologie que donnait Théo Preiss :

C'est l'ensemble des sciences au service de l'Église en vue du dialogue de la Parole de Dieu avec le monde; elle aidera l'Église à être aux écoutes des deux côtés : du côté du monde avec le maximum de mobilité; du côté de la révélation avec le maximum de docilité[147].

b) Un autre secteur de la vie de l'Eglise, celui qui concerne l'organisation et le gouvernement ecclésiastiques, appelle également la participation du ministère doctoral.

Il faut en effet qu'une réflexion théologique préside aux décisions qui doivent être prises sur les structures nécessaires à l'Eglise pour l'accomplissement de sa mission et sur la coordination des différents ministères. Car, il ne s'agit pas seulement là d'administration ou d'organisation pratique. Tout ce qui concerne l'ordre et le gouvernement, relève, à l'avis d'Hébert Roux, de la doctrine. Là encore donc, le ministère doctoral est indispensable à l'Eglise et doit concourir à toute recherche en ce domaine. Il y a même lieu de se demander si les docteurs ne devraient pas contribuer au gouvernement de l'Eglise au même titre que les pasteurs et les anciens[148].

c) Enfin si tout ministère est donné « pour l'utilité commune », celui des docteurs doit alors s'exercer aussi au bénéfice du corps entier de l'Eglise, en vue de son accroissement et de sa sanctification. Il y a donc à situer également au niveau du peuple chrétien le ministère théologique de l'enseignement. Par là il ne faut pas entendre le seul enseignement catéchétique des enfants et des jeunes (dont il ne faut pas nier certes l'importance), mais celui qu'exige à l'heure actuelle la formation biblique et théologique des laïcs. Sans doute, un tel travail incombe essentiellement aux pasteurs, mais ils ne peuvent s'y livrer de façon concordante et avec l'ampleur désirable qu'avec le concours des théologiens. Ici encore est nécessaire le ministère des docteurs, « tant en ce qui concerne l'interprétation de l'Ecriture que ses applications à l'éthique chrétienne, ses options ou ses impératifs[149] ».

Le ministère de docteur est donc en définitive celui qui permet au croyant de se comporter « non pas en insensé mais en homme sage » (Eph., v, 15)[150].

Et la sagesse dont il s'agit ici est la prise de conscience du

147. Cité par Bouttier, *F.V.*, 1957, p. 425.
148. Cf. Roux, *op. cit.*, pp. 10-11.
149. Roux, *op. cit.*, p. 12.
150. Bouttier, *F.V.*, 1957, p. 423.

dessein de Dieu, par laquelle le chrétien sait, parmi les multiples implications de son comportement quotidien, « d'où il vient et où il va[151] ».

C'est pourquoi, il faudrait, demande Bouttier, que tout chrétien appelé à exercer son sacerdoce royal par sa position même au sein de la société et par ses responsabilités humaines, trouve et reçoive l'enseignement qui lui convienne[152].

5. L'affirmation de ce dernier point permet de parer en partie au danger de « cléricalisme » qui là encore hante la pensée réformée.

Il ne faut pas que la théologie soit réduite à être l'affaire des clercs et que l'on retombe dans la distinction catholique entre Eglise enseignante et Eglise enseignée, que le protestantisme ne veut admettre à aucun prix.

C'est pourquoi « le ministère doctoral ne saurait plus seulement consister dans la seule formation de ses théologiens[153] ».

Le professeur Georges Crespy va jusqu'à convier tous les laïcs à la recherche théologique.

> La vie théologique de l'Église est faite de la recherche commune des fondements théologiques de toute action, de toute pensée, de toute option humaine, individuelle et sociale, éducative et politique, professionnelle et familiale, etc. (...) Il n'y a pas une seule question sérieuse, posée par le « monde » ou par l' « homme », qui ne soit finalement théologique par quelque trait. Or, la théologie des théologiens n'est pas en mesure de répondre à toutes les questions et elle n'a pas à le faire[154].

Le ministère des Anciens.

Depuis Calvin, toute paroisse réformée comprend dans sa structure un collège d'Anciens ou Conseillers presbytéraux.

1. Il s'agit d'un ministère régulier et durable, comme celui du pasteur. Les Anciens sont installés dans leur charge au cours d'un service liturgique, avec prières solennelles[155].

Ils ne sont pas soumis à réélection. Ils sont exhortés à rester dans leur charge et ne peuvent la quitter que si l'Eglise accepte leur démission ou les dépose[156].

Cependant leur charge n'est pas exercée à plein temps. Ils

151. Cf. Bouttier, *ibid.*
152. Cf. Bouttier, *op. cit.*, pp. 428-429.
153. Bouttier, *op. cit.*, p. 424.
154. Crespy, dans *Le Semeur*, janvier 1956, p. 36.
155. Cf. von Allmen, *V.C.*, 40, p. 210.
156. Cf. Lestringant, *R.H.P.R.*, 1956, p. 190.

ne sont pas au service exclusif de leur Eglise et ils peuvent exercer un métier à côté de ce ministère[157].

2. Le ministère d'Ancien est un ministère collégial. On parle du « Collège des Anciens ». Celui-ci doit faire face au pasteur comme une unité[158].

3. Quelles sont alors les attributions des Anciens ? Les législateurs des Eglises réformées se sont refusés à définir dans le détail leur fonction. En fait, les attributions confiées à un Ancien peuvent être très différentes d'une paroisse à l'autre. Mais, selon Lestringant, on peut cependant affirmer d'une façon générale que :

> Les responsabilités des anciens sont toutes incluses dans la formule : « veiller sur le troupeau avec les pasteurs[159] ».

4. Leur ministère n'est donc pas simplement de conseiller mais d'assister le pasteur dans la direction de la paroisse.

> Leur charge n'est pas de conseiller, de donner un avis, d'administer des biens, mais de prendre une part active au ministère de l'Église, en ce qu'il a de spécifique[160].

L'Ancien a d'abord un ministère liturgique, car le culte est au centre de tout ministère dans l'Eglise[161]. Il fait que le peuple s'assemble et que chacun se trouve au culte[162]. Max Thurian lui reconnaît la possibilité d'assister le pasteur dans la prédication, dans la célébration du baptême et dans la distribution de la communion[163].

Le ministère d'Ancien est encore gouvernemental. Le collège doit avoir soin avec le pasteur de tout ce qui concerne l'ordre, l'entretien et le gouvernement de l'Eglise. Avec lui, il doit aussi connaître et juger des scandales et des fautes. Il faut qu'il soit absolument solidaire des décisions qui intéressent la vie de la paroisse[164].

Le ministère d'Ancien est enfin représentatif. Il est normal que la paroisse tout entière intervienne dans la nomination des membres du collège, cela d'une manière ou d'une autre. Il doit

157. Cf. LESTRINGANT, *op. cit.*, p. 193.
158. Cf. VON ALLMEN, *op. cit.*, p. 210.
159. LESTRINGANT, *op. cit.*, p. 198.
160. *Ibid.*
161. Cf. VON ALLMEN, *op. cit.*, p. 210.
162. Cf. LESTRINGANT, *ibid.*
163. Cf. THURIAN, *V.C.*, 43, p. 266.
164. Cf. VON ALLMEN et LESTRINGANT, *ibid.*

d'autre part comprendre des représentants autorisés de tous les milieux sociaux de la paroisse[165].

En résumé, leur charge ressortit à toutes les modalités de la vie de l'Église locale, en tant qu'elle est une communauté[166].

5. Thurian pense qu'on doit identifier ce ministère des Anciens au ministère diaconal[167].

Von Allmen pense que cette identification n'est pas effective dans la conception réformée, mais cependant, dans le même sens que Thurian, il émet le vœu qu'on confère aux Anciens, par l'imposition des mains, l'ordre du diaconat[168].

Une autre façon de concevoir les rapports entre le ministère du pasteur et celui de l'ancien se traduit dans le mouvement actuel en faveur du pastorat collectif, dont il faut maintenant parler.

Ministère des Anciens et pastorat collectif.

1° *La thèse.*

Chez les Réformés de langue française, un mouvement très net s'est dessiné depuis la fin de la guerre en faveur d'un pastorat collectif, qui devrait être exercé par le Collège des Anciens. Ce mouvement de pensée est fortement influencé par le livre d'Henri d'Espine, *Les Anciens, conducteurs de l'Église.* Voici comment l'auteur présente sa thèse :

L'erreur de Calvin a été de faire de la charge d'ancien une charge distincte de la charge de pasteur, alors que, d'après les Actes et les épîtres, ce sont les anciens qui sont les pasteurs, chargés de paître le troupeau[169].

Ainsi, selon d'Espine, la charge du pasteur considéré comme seul berger au sens plein du terme est une pure création de Calvin et ne correspond à rien dans le Nouveau Testament.

Il n'hésite pas alors à affirmer qu'une des tâches les plus urgentes qui s'impose à l'Eglise réformée est de restaurer un pastorat collectif qui soit exercé par un véritable collège d'anciens[170].

D'une part ce collège doit cesser de considérer que sa charge consiste à veiller uniquement aux intérêts matériels de la paroisse, mais au contraire il doit se persuader que c'est à

165. Cf. von Allmen, *op. cit.*, pp. 210-211.
166. Lestringant, *op. cit.*, p. 198.
167. Cf. *V.C.*, 43, p. 266.
168. Cf. von Allmen, *op. cit.*, p. 210.
169. D'Espine, *A.C.E.*, p. 36.
170. Cf. *ibid.*, pp. 51-52.

lui qu'il appartient de paître le troupeau, que tous les anciens ont une charge pastorale et que leur tâche est avant tout d'ordre spirituel[171].

D'autre part, les pasteurs sont invités à résister à la tentation de monopoliser le ministère spirituel, mais au contraire à y associer et à y préparer les autres anciens[172], car le « pasteur n'est après tout qu'un ancien parmi d'autres[173] ».

Enfin, il faudra que « les fidèles en viennent à considérer tous les anciens comme leurs « pasteurs » et à leur reconnaître une égale autorité[174] ».

Nombreux sont les théologiens qui adhèrent à cette thèse de d'Espine. Ainsi Westphal, qui affirme qu'il ne peut y avoir d'autorité que collégiale et que le conseil presbytéral doit redevenir le « petit groupe de ceux qui assument ensemble toute la responsabilité pastorale de l'Eglise[175] ». Il doit cesser d'être un conseil d'administration qui laisse au pasteur seul le souci de la vie spirituelle de la paroisse[176].

Le pasteur est un homme mis à part, consacré entièrement au ministère de la Parole de Dieu. L'ancien ne donne qu'une partie de son temps à sa tâche dans la paroisse, mais ne s'y consacre pas entièrement[177].

Le pasteur n'est pas dans l'Eglise, mais face à elle pour l'enseigner et la conduire[178]. Les anciens sont les représentants de l'Eglise, veillent à ce qu'aucune déviation humaine ne vienne s'introduire dans le ministère du pasteur[179].

Cadier conclut en demandant qu'on ne supprime pas le ministère de la Parole de Dieu, par la substitution du ministère collectif au ministère individuel[180].

3° *Le problème du « cléricalisme » au cœur du débat.*

En confrontant les deux thèses précédentes, nous retrouvons aussitôt le même dilemme auquel se heurte toujours, à notre avis, la pensée réformée : il semble qu'elle ait comme à choisir de pencher soit vers une conception « cléricale » du ministère, soit vers une conception « démocratique » de l'Eglise.

171. Cf. *ibid*, pp. 52, 56.
172. Cf. pp. 55-56.
173. P. 52.
174. P. 56.
175. *F.V.*, 1950, p. 549.
176. *E.T.R.*, 1946, 2, pp. 335-345.
177. Cf. p. 342.
178. P. 343.
179. *Introduction* au numéro de *E.T.R.*, 1946, 2, consacré au thème « Pasteurs et Anciens », pp. 315-317, et article *Pasteurs et Anciens*, *ibid.*, pp. 330-334.
180. Cf. pp. 315-317.

Cette tendance vers une conception « cléricale » du ministère nous apparaît ici sous deux formes :

a) Le fait que le pasteur est un homme mis à part, consacré totalement à l'annonce de la Parole de Dieu, est tellement accentué, qu'on en vient à dire comme Cadier :

> Le pasteur n'est pas dans l'Église, il est en face de l'Église, il mène contre elle les luttes de Dieu. Il exhorte, il l'enseigne, il la conduit, mais comme en dehors d'elle, du côté de Dieu[181].

De même von Allmen[182] affirme que le ministre doit faire face à l'Eglise.

Or il nous semble que de telles formules devraient paraître bien inquiétantes à des Réformés. N'expriment-elles pas clairement la conception cléricale que Lestringant prête d'ailleurs tout gratuitement à la doctrine catholique et qu'il rejette avec horreur[182 bis].

b) Pratiquement aussi on a abouti à une véritable cléricalisation du ministère pastoral, en concentrant toutes les responsabilités entre les mains du pasteur.

> Calvin voyait dans le pasteur l'héritier de l'apôtre, du prophète, de l'évangéliste, du docteur, et aussi de l'évêque, c'est tout de même beaucoup pour un seul homme[183]...

Nous avons relevé aussi la constation de d'Espine selon laquelle le fait que l'administration des sacrements soit réservée aux pasteurs accrédite chez beaucoup une conception cléricale du pastorat[184].

Il est intéressant de remarquer que précisément Westphal et d'Espine reprochent aux Eglises réformées d'avoir introduit en leur sein un cléricalisme de fait et que Westphal voudrait voir confier à chaque fidèle un véritable ministère particulier; que par contre c'est à d'Espine que Cadier s'oppose dans l'affirmation de sa thèse que nous avons résumée.

Or d'Espine estime que la distinction entre pasteurs et anciens telle que la connaît actuellement l'Eglise réformée relève du cléricalisme qui menace toujours de l'envahir[185] et que ce cléricalisme ne pourra être banni que par la restauration du pastorat collectif[186] qui amènera les pasteurs à reconnaître qu'ils n'ont le monopole exclusif d'aucun ministère.

181. Cadier, *op. cit.*, p. 334.
182. *V.C.*, 40, p. 172.
182 bis. Cf. *Istina*, 1961-1962, n° 3, p. 370.
183. Westphal, *F.V.*, 1950, p. 550.
184. Cf. d'Espine, *A.C.E.*, p. 44; *R.H.P.R.*, 1956, p. 181.
185. Cf. *A.C.E.*, pp. 36-37, 54.
186. Cf. p. 47.

Mais il semble bien qu'un tel remède à ce fameux mal du cléricalisme s'avère purement illusoire. En effet, remplacer le pasteur unique par l'ensemble du collège des anciens, c'est faire de ceux-ci de véritables pasteurs, en transformant de fond en comble la conception de ce collège et la notion même d'ancien. Et par le fait même, la distinction entre pasteurs et laïcs, le cléricalisme, ne se trouve nullement affectée après une telle opération. Pour s'en convaincre, il suffit de lire ce qu'écrit à ce sujet Henry Leenhardt et ses remarques sont d'autant plus intéressantes qu'il est visiblement séduit par la thèse de d'Espine [187].

Il n'y a (...) aucun fossé entre le laïc et le pasteur quand l'un et l'autre sont « Anciens », *sun-presbuteroi*. Et cependant la distinction demeure, inéluctable en droit comme en fait [188].

Le ministère féminin.

Si le problème du ministère de la femme dans l'Eglise ne s'est posé aux diverses confessions protestantes qu'au cours seulement des dernières décades, il les préoccupe maintenant presque toutes et fait de leur part l'objet de nombreuses recherches. Cependant, il n'a pas partout le même degré de maturité. Certaines Eglises hésitent encore beaucoup sur le parti à prendre, pendant que d'autres optent déjà pour des solutions hardies : telle l'Eglise luthérienne de Suède qui vient d'ouvrir aux femmes le ministère sacerdotal, par une décision prise en synode, le 27 septembre 1958 [189].

Pour ce qui concerne les réformés de langue française, il semble qu'à l'heure actuelle ce problème du ministère féminin ne suscite pas encore beaucoup de considération et ne se situe guère que sur un plan très théorique. « L'idée que la femme pourrait accéder au ministère pastoral n'a rencontré que très peu de conviction. Beaucoup de femmes même ne l'approuvent pas [190]. »

Il n'y a donc pas de problème d'ordre pratique à résoudre. Mais quelle solution théorique les théologiens réformés envisagent-ils à ce problème ?

D'Espine remarque que :

On s'est souvent borné à revendiquer pour la femme le droit d'assumer elle aussi les tâches confiées jusqu'alors exclusivement à l'homme,

187. Cf. *E.T.R.*, 1946, 2, pp. 344-345.
188. P. 344.
189. Cf. F.-R. Refoulé, o.p., *Le problème des « femmes-prêtres » en Suède*, dans *Lumière et Vie*, 43, pp. 65-99.
190. Franz-J. Leenhardt, *La place de la femme dans l'Église d'après le Nouveau Testament*, *E.T.R.*, 1948, 1 (pp. 3-50), p. 48.

au lieu de rechercher pour lesquelles le caractère propre de la femme la qualifie plus particulièrement. N'était-ce pas confondre égalité et identité [191] ?

Il pense qu'on a eu tort de déclarer que la femme pouvait être pasteur aussi bien que l'homme, sans se demander à quel ministère Dieu l'appelle dans l'Eglise [192]. La raison en est, à son avis, que les Réformés ont considéré trop longtemps le pastorat comme le seul véritable ministère et le seul à devoir être légitimé par une consécration [193]. Ainsi la solution du problème du ministère féminin ne peut être que solidaire de celle qu'on apporte aux suggestions émises par d'Espine sur le ministère des Anciens.

Franz-J. Leenhardt part d'une remarque analogue à celle de d'Espine, mais il est moins catégorique pour refuser le pastorat à la femme. Cependant, dans sa conception, ce pastorat n'aurait pas la même allure que celui qui est confié à l'homme. Voici quels sont ses arguments [194] :

1° Il est évident que pour certaines tâches, l'homme est beaucoup plus qualifié que la femme. Il ne faut donc pas prétendre que la femme puisse et doive accéder à n'importe quelle charge. Il ne saurait être question pour elle de prendre purement et simplement la place de l'homme.

2° Rien ne prouve que le ministère pastoral, tel qu'il a été conçu par et pour l'homme, soit la seule forme possible ou souhaitable du ministère. Il faut se demander si l'on n'a pas fixé des limites trop étroites à la générosité du Saint-Esprit. Peut-être le ministère de la femme a-t-il été refusé « par paresse de lui trouver sa forme idoine et par lâcheté devant la responsabilité qui en eût découlé ».

3° Dans le dessein divin que nous révèle la Genèse, la femme est appelée à être l'aide de l'homme. Il faudrait donc qu'elle soit aussi en mesure d'apporter cette aide à l'homme dans la direction de l'Eglise et des paroisses.

Ainsi, il faudrait que la femme puisse partager le ministère pastoral avec l'homme, mais en lui apportant l'élément spécifiquement féminin : « il faut que la femme reste femme dans son ministère ».

Pour Westphal, « aucune raison *de principe* ne permet d'interdire aux femmes certaines formes du ministère pastoral de l'Eglise [195] ».

Von Allmen, de son côté, a constaté à quel point il est heu-

191. D'Espine, *R.H.P.R.*, 1956, p. 184.
192. Cf. *A.C.E.*, p. 59.
193. Cf. *R.H.P.R.*, 1956, p. 184.
194. Cf. *op. cit.*, pp. 48-49.
195. *F.V.*, 1949, p. 486.

reux qu'une femme de pasteur puisse accéder au ministère de son mari et y participer. Il souhaite alors qu'il y ait pour elle, de la part de l'Eglise, un « consentement de confiance » et il ne voit pas de mesure plus appropriée, pour donner forme à cette confiance, que l'ordination des femmes de pasteur au diaconat [196].

196. Cf. *V.C.*, 40, p. 216.

(*A suivre.*)

Le rapport écriture-tradition

d'après saint Thomas d'Aquin et les théologiens du XIII[e] siècle

Paul De Vooght, o. s. b.

Plusieurs études récentes ont exploré le rapport Ecriture-Tradition au point de renouveler la question dans la théologie catholique[1]. Les théologiens post-tridentins s'étaient généralement orientés vers une manière de voir qui faisait de l'Ecriture et de la Tradition deux sources hétérogènes de la foi. Ce n'est certes plus l'opinion commune aujourd'hui. Ortigues[2] et Geiselmann[3] ont montré que le décret sur l'Ecriture et la Tradition du Concile de Trente ne contenait pas une définition de deux sources hétérogènes de la foi, encore qu'il ne paraisse pas que les Pères rejetèrent positivement cette opinion[4]. La question est donc restée libre, et ouvert l'horizon dans lequel la théologie

1. P. Lengsfeld, *Uberlieferung, Tradition und Schrift in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart*, Paderborn, 1958.

2. E. Ortigues, *Écriture et traditions apostoliques au Concile de Trente*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 36, 1949, pp. 270-299.

3. J.-B. Geiselmann, *Das Konzil von Trient über das Verhältnis der hl. Schrift und der nicht geschriebenen Traditionen. Sein Missverständnis in der nachtridentinischen Theologie und die Uberwindung dieses Missverständnisses*, dans *Die Mündliche Uberlieferung. Beiträge zum Begriff der Tradition* von H. Bacht, H. Fries, J.-B. Geiselmann, édité par M. Schmaus, Munich, 1957. L'étude avait déjà paru dans *Una Sancta*, t. XI, 1956, pp. 131-150.

4. C'est un fait que la définition du Concile de Trente, quoi qu'il en soit des motifs qui ont fait changer *partim-partim* en *in libris scriptis* et *sine scripto traditionibus* (*Denz.*, 783), ne décide pas la question de savoir si l'Écriture et la tradition constituent deux sources hétérogènes de la foi ou si, imbriquées organiquement l'une dans l'autre, elles forment ensemble une seule norme de la foi. D'après J.-B. Geiselmann (*loc. cit.*) les Pères ont refusé explicitement de canoniser l'opinion des deux sources hétérogènes. Cette thèse a été contestée par H. Lennerz, S.J. (*Scriptura sola*, dans *Gregorianum*, t. 40, 1959, pp. 38-53; *Sine scripto traditiones*, *ibid.*, pp. 624-635; *Scriptura et traditio in decreto 4. Sessionis concilii tridentini*, *ibid.*, t. 42, 1961, pp. 517-522). Lennerz a pris en outre, dans les mêmes articles, la défense de la tradition qui n'était pas attaquée. Cf. Y. Congar, *La tradition et les traditions*, Paris, 1960, p. 217; P. de Vooght, *Écriture et tradition d'après des études catholiques récentes*, dans *Istina*, 1958, pp. 183-196.

actuelle cherche sa voie. Dans ces conditions, il n'est sans doute pas inutile de rappeler la position « classique » de la théologie catholique, celle surtout de saint Thomas d'Aquin. Le progrès en théologie ne se conçoit qu'en continuité avec le passé. J'aimerais surtout ici laisser parler les textes.

Citons d'abord les cinq textes de Thomas d'Aquin, relevés récemment par B. Decker[5] et désignés par lui comme les affirmations les plus caractéristiques de la *scriptura sola* par le *doctor communis*. Le pseudo-Denys avait écrit :

> Universaliter non est audendum dicere aliquid nec etiam cogitare de supersubstantiali et occulta deitate, praeter ea, quae divinitus nobis ex sanctis eloquiis sunt expressa.

Ces mots, saint Thomas les commente de la manière suivante :

> Si igitur principia, ex quibus procedit haec doctrina, sunt ea, quae per revelationem Spiritus Sancti sunt accepta et in Sacris Scripturis tradita, consequens est quod in hac doctrina non alia tradantur quam ea quae in sacris Scripturis habentur[6].

Voici les quatre autres textes tout aussi caractéristiques de la *scriptura sola* :

> Ea quae ex sola Dei voluntate proveniunt, supra omne debitum creaturae, nobis innotescere non possunt nisi quatenus in sacra Scriptura traduntur per quam divina voluntas innotescit[7].

> Innititur enim fides nostra revelationi apostolis et prophetis factae, qui canonicos libros scripserunt, non autem revelationi si qua fuit aliis doctoribus facta[8].

5. B. Decker, *Sola Scriptura bei Thomas von Aquin*, dans *Festschrift für Bischof Dr Albert Stohr*, Mayence, 1960, pp. 117-129. Cf. Y. Congar, *Traditio und Sacra doctrina bei Thomas v. Aquin*, dans *Kirche und Uberlieferung*, Festgabe J.-B. Geiselmann, Fribourg, 1960, pp. 170-210.

6. Je donne le texte tel qu'il a été reconstitué par B. Decker. Comme celui-ci l'a fait remarquer, saint Thomas s'est expliqué plus d'une fois sur ce texte dans la *Somme*. En effet il le cite à plus d'une reprise pour étoffer une objection contre les apparences non scripturaires d'une de ses thèses. Dans la réponse, saint Thomas fait ressortir chaque fois que sa doctrine, malgré certaines apparences, reste conforme aux données de l'Écriture. Il justifie ainsi l'usage de termes non scripturaires, pourvu qu'ils ne s'opposent pas à l'Écriture (I^a, q. 29, a. 3, ad. 1). Il défend l'usage du terme *notio* dans la théologie trinitaire (I^a, q. 32, a. 2, ad. 1). Il justifie le *filioque* (I^a, q. 36, a. 2, ad. 1), l'expression *tres personae in una essentia* (I^a, q. 39, a. 2, ad. 2), la maternité divine de Marie (III^a, q. 35, a. 4, ad. 1).

7. *S. Th.*, III^a, q. 1, a. 3, in c. La réponse de saint Thomas à la même question avait été moins rigoureuse dans *III Sent.*, d. 1, q. 1, a. 3. Cf. B. Decker, *loc. cit.*, p. 119.

8. *S. Th.*, I^a, q. 1, a. 8, ad 2.

Tamen dicta expositorum necessitatem non inducunt, quod necesse sit eis credere, sed solum Scriptura canonica, quae in veteri et in novo testamento est[9].

Omnia media, per quae ad nos fides venit, suspitione carent. Prophetis enim et apostolis credimus ex hoc quod Deus eis testimonium perhibuit miracula faciendo, ut dicitur Marci ultimo (v. 20) : *Sermonem confirmante sequentibus signis.* Successoribus autem apostolorum et prophetarum non credimus nisi quantum nobis ea annuntiant quae illi in scriptis reliquerunt[10].

Ces textes, particulièrement nets, se passent de commentaire. Ils sont rédigés dans les termes exclusifs : *non alia quam..., non possunt nisi..., non... revelationi... aliis... factae..., solum scriptura canonica..., non credimus nisi in quantum.* On ne pourrait affirmer plus catégoriquement que la foi et la théologie, science de la foi, n'ont qu'une source ou qu'une norme propre et absolument décisive : la Sainte Ecriture.

Beaucoup de textes pourraient être cités qui supposent la même manière de voir fondamentale, s'ils ne l'affirment pas chaque fois explicitement. Ainsi Thomas d'Aquin, traitant de l'objet de la foi, ne suppose pas un instant qu'on puisse le chercher ailleurs que dans la Sainte Ecriture :

Dicendum est ergo quod fidei objectum per se est id per quod homo efficitur beatus, ut supra dictum est; per accidens autem et secundario se habent ad objectum fidei omnia quae in sacra Scriptura divinitus tradita continentur, sicut quod Abraham duos filios habuit, quod David fuit filius Isai et alia hujusmodi. Quantum ergo ad prima credibilia quae sunt articuli fidei, tenetur homo explicite credere, sicut et tenetur habere fidem. Quantum autem ad alia credibilia, non tenetur homo explicite credere, sed solum implicite, vel in praeparatione animi, in quantum paratus est credere quidquid divina Scriptura continet. Sed tunc solum hujusmodi tenetur explicite credere quando hoc ei constiterit in doctrina fidei contineri[11].

Scripturae enim divinae a Spiritu sancto traditae non potest falsum subesse, sicut nec fidei, quae per eam docetur[12]...

A l'objection que le Symbole de foi avec ses articles paraît superflu puisque l'Ecriture suffit comme norme de la foi, saint Thomas répond que ces articles sont tirés de l'Ecriture et ne font que mettre en formules claires et simples ce qui est répandu de manière diffuse dans les textes sacrés :

Videtur quod inconvenienter articuli in Symbolo ponantur. Sacra

9. *Quodl.* 13, q. 17, a. 26, ad 1 .
10. *De Ver.*, q. 14, a. 10, ad 11.
11. *S. Th.*, II^{a} II^{ae}, q. 2, a. 5, in c.
12. *De Pot.*, q. 4, a. 1, in c.

enim Scriptura est regula fidei, cui nec addere nec subtrahere licet... ergo illicitum fuit aliud symbolum constituere quasi regulam fidei, post sacram Scripturam editam.

Ad primum ergo dicendum, quod veritas fidei in sacra Scriptura diffuse continetur, et variis modis, et in quibusdam obscure; ita quod ad eliciendum fidei veritatem ex sacra Scriptura requiritur longum studium et exercitium, ad quod non possunt pervenire omnes illi quibus necessarium est cognoscere fidei veritatem; quorum plerique aliis negotiis occupati studio vacare non possunt; et ideo fuit necessarium, ut ex sententiis sacrae Scripturae aliquid manifestum summarie colligeretur, quod proponeretur omnibus ad credendum; quod quidem non est additum sacrae Scripturae, sed potius ex sacra Scriptura sumptum [13].

Thomas d'Aquin dit de même que la certitude de la foi repose sur l'autorité de l'Ecriture :

Ad primum ergo dicendum quod nec in Evangelio nec in aliqua Scriptura canonica fas est opinari aliquod falsum asseri, nec quod scriptores earum mendacium dixerint, quia periret fidei certitudo quae auctoritati sacrae Scripturae innititur. In hoc vero quod in Evangelio et in aliis Scripturis sacris verba aliquorum diversimode recitantur non est mendacium [14].

Il partage l'opinion alors universellement reçue qui, jusqu'à un certain point, identifie *sacra pagina* ou *sacra scriptura* et *theologia*, la théologie étant essentiellement l'explication de l'Ecriture [15].

Terminons la série par trois textes particulièrement éloquents. Dans le premier, saint Thomas affirme qu'il n'est pas permis au théologien de rien ajouter à l'Ecriture. La défense est absolue s'il s'agit du contenu (*sensus*) de l'Ecriture. Quant aux paroles, il est évident que tout exposé en ajoute forcément. C'est donc là une chose permise, pourvu que le commentateur se garde de mettre son commentaire, ou n'importe quel commentaire, au même niveau que l'Ecriture. Le commentaire ne fait jamais partie de l'Ecriture elle-même. Dans le second texte, il est plus particulièrement question de théodicée. A ce propos, saint Thomas rappelle le principe, toujours admis : il ne faut rien ajouter au sens de l'Ecriture, ce qui revient à dire que la Révélation est contenue dans l'Ecriture et, bien entendu, dans l'Ecriture seule. Dans le troisième texte, saint Thomas répète le principe sous la forme exclusive et radicale souvent

13. *S. Th.*, II^a II^{ae}, q. 1, a. 9, obj. 1, et ad 1. Les mêmes explications *III Sent.*, d. 25, q. 1, a. 1, q. 3, in c., ad 1 et ad 2.

14. *S. Th.*, II^a II^{ae}, q. 110, a. 3, ad 1.

15. P. De Vooght, *Les Sources de la doctrine chrétienne...*, Paris, 1954, pp. 27-28.

employée : *nec est aliter loquendum... quam.* Voici ces textes :

Ad primum ergo dicendum quod ad verba sacrae Scripturae non licet aliquid apponere, quantum ad sensum; sed quantum ad expositionem sacrae Scripturae multa ei verba a doctoribus apponuntur; non tamen licet etiam verba sacrae Scripturae apponere ita, quod dicantur esse de integritate sacrae Scripturae; quia hoc esset vitium falsitatis[16].

Ad primum ergo dicendum quod de Deo dicere non debemus quod in sacra Scriptura non invenitur vel per verba vel per sensum[17].

Unde et Joannes tam in principio sui Evangelii quam in prima canonica sua, nomine Verbi pro Filio utitur, nec est aliter loquendum de divinis quam sacra Scriptura loquatur[18].

Ce qui n'est donc pas garanti par l'Ecriture ne peut venir en ligne de compte lorsqu'il s'agit des vérités à croire.

Sola canonica scriptura est regula fidei[19].

Une quelconque tradition, sans fondement dans l'Ecriture, peut être aussi facilement rejetée qu'elle a été admise :

Venit ad nos traditio talis... hoc tamen quia de Scripturis non habet auctoritatem eadem facilitate contemnitur qua probatur[20].

La position de Thomas d'Aquin, assez différente de celle défendue habituellement par la théologie post-tridentine, ne diffère pas moins radicalement de celle du protestantisme. Si le *doctor communis* n'admet que la seule Ecriture comme norme ou source de la foi, il remet à l'Eglise toute autorité pour l'interprétation de l'Ecriture. A l'Eglise et, tout particulièrement, au pape. Celui-ci jouit du plein pouvoir sur l'Eglise universelle :

Papa in ecclesia habet plenitudinem potestatis[21].

Summus Pontifex gerit plenarie vicem Christi in tota Ecclesia[22].

Potestatem Papae quae habet curam universalis ecclesiae[23].

16. *S. Th.*, III^a, q. 60, a. 8, ad 1.
17. *S. Th.*, I^a, q. 36, a. 2, ad 1. Une autre formule : « De divinis non de facili debet homo aliter loqui quam sacra Scriptura » (*Contra err. Graec.*, c. 1).
18. *De Pot.*, q. 9, a. 9, ad 7.
19. *In Joan.*, c. 21, lect. 6, n° 2 (éd. Vivès, t. 20, p. 375^a).
20. *Catena aurea in Matth.*, c. 23, n° 11. Ces mots que saint Thomas fait siens sont empruntés à saint Jérôme (*Com. in evang. Matthaei*, l. 4, c. 23, v. 35-36 : P. L., XXVI, 180).
21. *S. Th.*, III^a, q. 72, a. 11, ad 1.
22. *S. Th.*, II^a II^{ae}, q. 88, a. 12, ad 3.
23. *S. Th.*, II^a II^{ae}, q. 89, a. 9, ad 3.

C'est par son autorité que les anciens conciles furent réunis :

Expressum fuit auctoritate Romani Ponctificis, cujus auctoritate etiam antiqua concilia congregabantur[24].

A lui il revient de fixer en dernier ressort ce qui est de foi et de proposer les termes du Symbole :

Ad illius ergo auctoritatem pertinet editio Symboli ad cujus auctoritatem pertinet finaliter determinare ea quae sunt fidei ut ab omnibus inconcussa fide teneantur. Hoc autem pertinet ad auctoritatem summi Pontificis, ad quem majores et difficiliores ecclesiae quaestiones referuntur, et hujus ratio est[25]...

Son opinion, qui exprime nécessairement celle de l'Eglise universelle, est donc à préférer à celle de n'importe quels hommes, même si ceux-ci s'appellent Augustin ou Jérôme, même s'il s'agit de « sages », habiles à interpréter l'Ecriture :

Maximam habet auctoritatem Ecclesiae consuetudo... unde magis standum est auctoritati Ecclesiae quam auctoritati Augustini vel Hieronymi vel cujuscumque doctoris[26].

Certum est quod judicium Ecclesiae universalis errare in his quae ad fidem pertinent, impossibile est. Unde magis est standum sententiae papae, ad quem pertinet determinare de fide, quam in judicio profert, quam quorumlibet sapientum hominum in Scripturis opinioni[27].

Il ne peut donc jamais être question de s'opposer à ce qui a été défini par l'Eglise :

Sed postquam manifestum est et praecipue si sit per ecclesiam determinatum... in hoc errare non esset absque haeresi[28].

Un texte très bref résume parfaitement la position de saint Thomas. Il y déclare que le fidèle adhère aux articles de la foi à cause de la vérité première (c'est-à-dire de Dieu). Celle-ci lui est proposée dans l'Ecriture conformément à la doctrine de l'Eglise qui la comprend sainement :

Omnibus articulis fidei inhaeret fides propter unum medium, scilicet Veritatem primam propositam nobis in Scripturis secundum doctrinam Ecclesiae intelligentis sane[29].

Ainsi Dieu est le motif de la foi. Dieu s'est révélé dans

24. *S. Th.*, I^a, q. 36, a. 2, ad 2.
25. *S. Th.*, II^a II^ae, q. 1, a. 10, in c.
26. *S. Th.*, II^a II^ae, q. 10, a. 12, in c.
27. *Quodl.* 9, q. 7, a. 16, in c.
28. *S. Th.*, I^a, q. 32, a. 4, in c.
29. *S. Th.*, II^a II^ae, q. 5, a. 3, ad 2.

l'Ecriture, mais le fidèle la lit, si l'on peut dire, avec les yeux de l'Eglise. La *scriptura sola* thomiste ne suppose donc aucun libre examen, aucun individualisme religieux. Elle va de pair avec une soumission entière à l'Eglise (et au pape). La *veritas scripturae* et la *doctrina ecclesiae* sont en concordance parfaite. Le fidèle ne croit pas davantage à l'Ecriture qu'à l'Eglise ou à celle-ci plutôt qu'à celle-là. Il croit à Dieu qui s'est révélé dans l'Ecriture, mais celle-ci l'Eglise la garde, la lit et la comprend pour lui.

La doctrine de Thomas d'Aquin sur l'Ecriture-Tradition s'achève par une troisième position qui laisse apparaître une contradiction au moins verbale avec sa doctrine de la *scriptura sola*. Il lui arrive d'affirmer que l'Eglise propose aux fidèles beaucoup de choses (*multa*) qui n'ont pas été notées dans l'Ecriture, mais qu'elle tient des apôtres. Ces *multa*, toujours désignés comme traditions apostoliques, sont appelés parfois *multa* tout court :

« Cetera, cum venero, disponam. » Ex quo patet quod Ecclesia multa habet ex dispositione apostolorum quae in sacra Scriptura non continentur. Eccl., 10, 3 : *Civitates inhabitabuntur*, id est ecclesiae disponentur *per sensum prudentium*, scilicet apostolorum [30].

Un bon nombre de ces *multa* appartient à la théologie des sacrements. Certains éléments essentiels des sacrements n'ont pas été consignés dans le Nouveau Testament. Saint Thomas croit que c'est à cause de la discipline de l'arcane. Seules les formes du baptême et de l'eucharistie ont été notées de manière explicite. Encore faut-il ajouter que certains mots de la forme de l'eucharistie ont été empruntés à des passages différents de l'Ecriture ou même ne nous sont parvenus que par la tradition des apôtres :

... cum dicit quod « haec » quae dicta sunt in Expositione divinorum nominum de Deo, nos sumus edocti nunc, id est in praesenti vita, juxta proportionem nostram per sancta velamina eloquiorum, id est sacrae Scripturae, et hierarchicarum traditionum, id est aliorum dogmatum quae apostoli et eorum discipuli tradiderunt, quae non continentur in sacra Scriptura, ut puta quae pertinent ad ritus sacrorum mysteriorum [31].

Multa enim apostoli servabant in sacramentorum dispensatione quae in Scripturis communiter propositis non sunt tradita [32].

30. *In ep. ad Cor. I*, c. 11, lect. 7, fi. (éd. Vivès, t. 20, p. 740[a]).
31. *De div. nom.*, c. 1, lect. 2 (dans l'éd. des *Opuscula omnia* du P. Mandonnet, t. 2, p. 248).
32. *S. Th.*, III[a], q. 72, a. 4, ad 1.

Multa enim apostoli servabant in sacramentorum dispensatione quae nolebant divulgari propter irrisionem gentilium evitandam[33].

Ea vero quae sunt de necessitate sacramenti ab ipso Christo instituta sunt, qui est Deus et homo, et licet non sint omnia tradita in Scripturis, habet tamen ea Ecclesia ex familiari Apostolorum traditione[34].

Sacra Scriptura omnibus communiter proponitur; et ideo forma baptismi, quia ab omnibus dari potest, debet in sacra Scriptura exprimi et similiter forma eucharistiae quae exprimit fidem illius sacramenti, quae est de necessitate salutis, sed formae aliorum sacramentorum non inveniuntur in Scriptura traditae : sed Ecclesia ex traditione apostolorum habet, qui a Domino acceperunt, ut dicit Apostolus (1 Cor., 11, 23) : *Ego accepi a Domino quod et tradidi vobis*[35].

Ad nonum dicendum quod evangelistae non intendebant tradere formas sacramentorum, quas in primitiva Ecclesia oportebat esse occultas, ut dicit Dionysius in fine Ecclesiasticae Hierarchiae, sed intendebant historiam de Christo texere. Et tamen haec omnia fere verba ex diversis Scripturae locis accipi possunt, nam quod dicitur : *Hic est calix*, habetur Luc., 22 et 1 Cor., 21; Matth. autem 26 dicitur : *Hic est sanguis meus novi Testamenti qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum;* quod autem additur « aeterni » et iterum « mysterium fidei », ex traditione Domini habetur, quae ad Ecclesiam per apostolos pervenit, secundum illud 1 Cor., 11 : *Ego accepi a Domino, quod et tradidi vobis*[36].

La vénération des images est signalée aussi comme un usage dont il n'est pas question dans les Ecritures :

Multa apostoli tradiderunt quae scripta non sunt in canone, inter quae unum est de usu imaginum. Unde Damascenus dicit quod Lucas depinxit imaginem Christi et B. Virginis, et Christus suam imaginem Abagaro regi direxit, ut dicitur in Ecclesiastica Historia[37].

Apostoli familiari instinctu Spiritus Sancti quaedam ecclesiis tradiderunt servanda, quae non reliquerunt in scriptis, sed in observatione Ecclesiae per successionem fidelium[38].

Certains rites du baptême ou de la messe nous viennent aussi de la tradition apostolique, telle l'allusion, dans la prière

33. *IV Sent.*, d. 7, q. 1, a. 3, q. 3, ad 2. Un texte parallèle : « Unde patet quod multa in Ecclesia non scripta sunt ab apostolis docta et ideo servanda. Nam multa, secundum judicium apostolorum melius erat ut occultarentur, ut dicit Dionysius. Unde Apostolus *I Cor.*, 11, 34, dicit : *Caetera cum venero disponam* (*In II Thess.*, c. 2, lect. 3 (éd. Vivès, t. 21, p. 446[b]).

34. *S. Th.*, III[a], q. 64, a. 2, ad 1.

35. *IV Sent.*, d. 23, q. 1, a. 4, q. 1, ad 1.

36. *S. Th.*, III[a], q. 78, a. 3, ad 9.

37. *III Sent.*, d. 9, q. 1, a. 2, sol. 2, ad 3. Saint Thomas fait allusion à *De fide orth.*, l. 4, c. 16 (*P. G.*, XCIV, 1174, n. 281), où il n'est question que de l'image du Christ peinte pour Abagarus.

38. *S. Th.*, III[a], q. 25, a. 3, ad 4.

du canon, au fait que le Seigneur a levé les yeux au ciel, tels les mots « *mysterium fidei* » ajoutés aux paroles de la consécration :

Suscipere baptismum sicut Christus instituit et sicut Ecclesia tradit[39].

Ad secundum dicendum quod, sicut dicitur Joan., ult., multa sunt a Domino facta, vel dicta, quae Evangelistae non scripserunt, inter quae fuit hoc quod Dominus in coena oculos levavit in caelum; quod tamen Ecclesia ex traditione apostolorum habuit... Quod autem dicitur « Manducate » et non « Comedite », non differt quantum ad sensum, nec multum refert quid dicatur, praesertim cum verba illa non sint de forma, ut supra dictum est. Quod autem additur « omnes », intelligitur in verbis Evangelii, licet non exprimatur, quia ipse dixerat Joan., 6 : *nisi manducaveritis carnem*[40].

Probabilius autem dici videtur quod illis solis verbis perficitur consecratio quibus Ecclesia utitur ex traditione apostolorum structa... hoc autem (c'est-à-dire « Mysterium fidei »), Ecclesia habet ex traditione apostolorum, cum in canone Scripturae non inveniatur[41].

Il paraît ainsi incontestable que Thomas d'Aquin a admis des traditions qui, à cause de leur origine apostolique, méritent le plus entier respect. Ces traditions concernent surtout des rites et des usages ayant trait au culte (sacrements, images). Elles portent même sur des éléments essentiels des sacrements (les formes), mais elles ne comportent pas de points appartenant à la foi indispensable au salut. Saint Thomas maintient rigoureusement que tous les articles de la foi salutaire sont consignés dans l'Ecriture. A cause de ce principe, il établit même une distinction entre les sacrements. Les évangélistes, écrit-il, prirent le soin de raconter l'institution du baptême, de la pénitence, de l'eucharistie et de l'ordre. Ils négligèrent toutefois de parler de la confirmation et de l'extrême-onction qui, toujours d'après saint Thomas, ne sont indispensables ni au salut des individus ni à la vie de l'Eglise. Une autre illustration de cette thèse nous est fournie par la *Somme théologique*. Il s'agit de la mariologie. Saint Thomas fait remarquer que ni la naissance de la Vierge, ni sa sanctification *in utero*, ni son assomption ne sont relatées dans l'Ecriture. La naissance, comme telle, ne pose aucun problème. La sanctification *in utero* et l'assomption lui paraissent pouvoir être raisonnablement admises, mais

39. *S. Th.*, III[a], q. 68, a. 8, ad 3.
40. *S. Th.*, III[a], q. 83, a. 4, ad 2.
41. *In ep. ad Cor. I*, c. 11, lect. 6, versus fi. (éd. Vivès, t. 20, p. 735[a] et 735[b]).

elles n'appartiennent, pour Thomas d'Aquin, ni à l'Ecriture ni à la foi salutaire :

Ad primum ergo dicendum quod multa Dominus fecit et dixit quae in Evangelio non continentur. Illa enim praecipue curaverunt Evangelistae tradere quae ad necessitatem salutis et ecclesiasticae dispositionis pertinent; et ideo potius institutionem baptismi et paenitentiae et eucharistiae et ordinis a Christo factam narraverunt quam extremae unctionis vel confirmationis, quae neque sunt de necessitate salutis neque ad dispositionem sive distinctionem Ecclesiae pertinent. Tamen de olei unctione fit mentio in Evangelio, Marc., 6, ubi dicitur quod apostoli oleo ungebant infirmos[42].

Respondeo dicendum quod de sanctificatione B. Mariae, quod scilicet fuerit sanctificata in utero, nihil in Scriptura canonica traditur, quae etiam nec de ejus nativitate mentionem facit. Sicut tamen Augustinus rationabiliter argumentatur quod cum corpore sit assumpta in caelum (quod tamen Scriptura non tradit), ita etiam rationabiliter argumentari possumus quod fuerit sanctificata in utero. Rationabiliter enim creditur quod illa quae genuit *Unigenitum a Patre, plenum gratiae et veritatis*, prae omnibus aliis majora privilegia gratiae acceperit. Unde, ut legitur (Luc., 1, 28 : *Angelus ei dixit : Ave gratia plena*[43].

Que l'Ecriture contienne toutes les vérités de la foi nécessaires au salut; que l'Eglise et, en dernière analyse, le pape sont le gardien et l'interprète de l'Ecriture; que l'Eglise est aussi la gardienne de traditions apostoliques ne figurant pas dans le Nouveau Testament, en gros tous les théologiens du XIII[e] siècle l'ont pensé. Aucun, peut-être, n'a mis la rigueur de Thomas d'Aquin à maintenir le principe, théoriquement admis par tous, que toutes les vérités de foi se trouvent dans l'Ecriture. Déjà Abélard, au siècle précédent († 1142), avait admis que plusieurs articles du Symbole n'avaient pas été exprimés dans les écrits canoniques. Parmi les exemples qu'il cite, relevons la virginité de la Mère de Dieu *etiam post partum jugiter servata*[44] et la descente du Christ aux enfers. Si Bonaventure est d'accord avec Thomas d'Aquin pour affirmer que tout ce qui est objet de foi a été « écrit » (*veritas enim fidei et vitae sanctitas non aliunde quam ex Scripturarum fonte hauritur*[45]), Duns Scot, au contraire, admet, comme Abélard, qu'au moins un article du Symbole n'est pas dans l'Ecriture : la descente du Christ aux enfers[46]. Le caractère scripturaire de cet article ne fait pas de doute pour saint Thomas[47]. Quant à la

42. *IV Sent.*, d. 23, q. 1, a. 1, qa 3, ad 1.
43. *S. Th.*, III[a], q. 27, a. 1, in c.
44. P. Abaelardi, *Introductio ad theologiam*, dans *Opera*, éd. V. Cousin, t. 2, Paris, 1850, p. 105.
45. Bonaventurae, *Opusculum 13. Determinationes quaestionum circa regulam fratrum minorum*, P. 1, q. 3 (Quarr., t. 8, p. 329).
46. Duns Scoti, *In Sent.*, l. 1, d. 11 (éd. Vivès, t. 9, p. 827).
47. Il cite *Eph.*, IV, 9 (*S. Th.*, III[a], q. 52, a. 1, in c).

virginité perpétuelle de Marie, il en voit l'affirmation dans Ezéchiel, 44 : *Porta haec clausa erit, et non aperietur, et vir non transibit per eam : quoniam Dominus Deus Israel ingressus est per eam.* Cette vérité lui paraît en outre comme aller de soi, si l'on pense à la perfection du Christ, à la sainteté de l'Esprit, à la sainteté et à la dignité de la Mère de Dieu, à la discrétion de saint Joseph[48].

Si ainsi un certain flottement persiste chez les scolastiques, ce n'est pas sur l'affirmation que tout ce qui est nécessaire à la foi se trouve dans l'Ecriture. Tous l'affirment[49]. Cependant la rigueur avec laquelle ils maintiennent le principe n'est pas égale chez tous. Le motif en est que la notion d'*être dans* n'est pas très nettement circonscrite dans cette question. Pour Abélard, la Trinité même n'est pas exprimée dans l'Ecriture (*Quis enim Trinitatem vel tres personas in ea sibi coaeternas et coaequales quarum unaquaeque sit Deus, in illis scripturis dici meminerit...* ?[50]). Ce qui ne laisse aucun doute, du moment qu'il s'agit de la Trinité avec les précisions et dans les termes acquis par l'élaboration théologique des siècles. Ainsi, les théologiens admettront d'autant plus facilement la présence de toutes les vérités du salut dans l'Ecriture qu'ils seront moins exigeants sur le caractère explicite ou évident de cette présence. En principe, toutefois, même pour un Duns Scot, toutes les vérités de foi sont dans l'Ecriture. Pour saint Thomas, le principe ne souffre pas d'exception.

Le second principe de base, selon lequel il revient à l'Eglise de fixer le sens de l'Ecriture, ne souffre d'exception pour personne. Dès la fin du siècle, un théologien, Gérard de Bologne, fixa de manière magistrale l'opinion commune sur ce point. Faisant écho à Thomas d'Aquin, qui écrit que la foi s'attache à la Vérité première proposée dans l'Ecriture sainement comprise par la doctrine de l'Eglise[51], Gérard de Bologne enseigne que l'Eglise et l'Ecriture proclament le même message divin. Ce que l'Ecriture révèle, l'Eglise le garde sans désemparer. La foi ne peut dissocier l'une de l'autre. Qui s'écarte de l'Eglise s'éloigne forcément aussi de l'Ecriture ou inversement, car les deux sont les gardiens de la même vérité :

Sic ergo ex parte ejus quod creditur tenendum est quod nec scripturae magis est credendum quam ecclesiae, nec ecclesiae magis quam

48. *S. Th.*, III^a, q. 28, a. 2, c.

49. Tous ou presque tous. Abélard n'est pas d'accord, mais bien Bonaventure, Duns Scot, Richard de Middleton, Albert le Grand, Gérard de Bologne. Cf. P. De Vooght, *Les Sources...*, pp. 14-31.

50. Abélard, *loc. cit.*

51. Voir *supra*, note 29.

scripturae, quia utraque tenet idem omnino et eodem modo, quia auctoritate Dei et non aliter [52].

Credens recte non credit ecclesiae nec scripturae nisi propter auctoritatem Dei. Unde utrobique credit ipsi Deo et auctoritati ejus quae unica est. Propter quod inconvenienter distinguitur de auctoritate ecclesiae et scripturae in hoc casu, quia una est et non diversa [53].

52. *Summa Gerardi Bononiensis*, q. 5, a. 1, in c., en appendice à P. De Vooght, *Les Sources...*, pp. 356-357.

53. *Ibid.*, pp. 357-358. Cf. P. De Vooght, *L'Evolution du rapport Église-Ecriture du XIII^e au XV^e siècle*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. 38, 1962, pp. 71-85.

ISTINA

REVUE TRIMESTRIELLE

RÉDACTION ET ADMINISTRATION : Centre d'Etudes « Istina », 25, boulevard d'Auteuil, Boulogne-sur-Seine (Seine).

CONDITIONS D'ABONNEMENT :

France et Communauté française .	17 NF
Etranger	20 NF
Abonnement de soutien	25 NF
Le numéro	6 NF

PAIEMENT :

par chèque bancaire en francs français sur Paris, à l'ordre du Centre d'Etudes « Istina » ;

par versement au compte postal Paris 90.36, J. Dumont, 25, boulevard d'Auteuil, Boulogne-sur-Seine.

NOS ABONNÉS DE L'ÉTRANGER PEUVENT S'ADRESSER A :

Département Etranger Hachette, 79, boulevard Saint-Germain, Paris-6e.
Allemagne : W. E. Saarbach G.M.B.H., Gereonstrasse 25-29, Köln, 1, Postfach.
Dokumente-Verlag, Weingartenstrasse 8, Offenburg, Baden.
Espagne : Libreria INSULA, Carmen 9, Madrid.
Grande-Bretagne : Parker and Son, 27 Broad Street, Oxford.
Duckett, 140 Strand, Londres W. C. 2.
Grèce : Bureau de la Bonne Presse, 2, rue Sina, Athènes.
Norvège : Librairie Jacob Dybwad, Stortorvet 2, Oslo.
Pays-Bas : H. Coebergh, Ged. Oude Gracht 74, Haarlem.
N. V. Martinus Nijhoff, 9 Lange Voorhout, La Haye.
Suède : A. B. Lundequitska Bokhandeln, Uppsala.
Liban : Librairie Saint-Paul, Harissa.
Librairie de l'Humanisme, Boîte postale 556, Beyrouth.
Canada : Periodica, Inc. 5090 avenue Papineau, Montréal 34.
Etats-Unis : Stechert Hafner, Inc. 31 East 10th. Street, New York (N. Y.)
Rép. Argentine : Officia del Libro Frances, Talcahuano 850, Buenos Aires.

SOMMAIRE

ISTINA : Aux premières heures du Concile 385

RUSSIE ET CHRETIENTE

Chronique bibliographique :
Revue du Patriarcat de Moscou 389

CHRETIENTES ORIENTALES

Document : Charte constitutionnelle de l'Eglise de Grèce (1959) ... 393

Chronique bibliographique :
Revues orthodoxes roumaines 405

PROBLEMES DE L'ŒCUMENISME

Yves M.-J. CONGAR, o.p. : Tradition et vie ecclésiale. La Tradition mode original de communication 411

C.-J. DUMONT, o.p. : A propos de l'orientation de la recherche œcuménique. Un manifeste de « *The American Church Union* ». 437

J. BUDILLON, o.p. : Le Ministère chez les Réformés de langue française 461

Paul DE VOOGHT, o.s.b. : Le rapport écriture-tradition d'après saint Thomas d'Aquin et les théologiens du XIIIe siècle 497

Table des matières de l'année 1961-1962 509

Imprimé en France.

DO NOT ISSUE
CONCORDIA SEMINARY
LIBRARY
ST. LOUIS 5, MISSOURI
NO LONGER THE PROPERTY OF
CONCORDIA SEMINARY LIBRARY